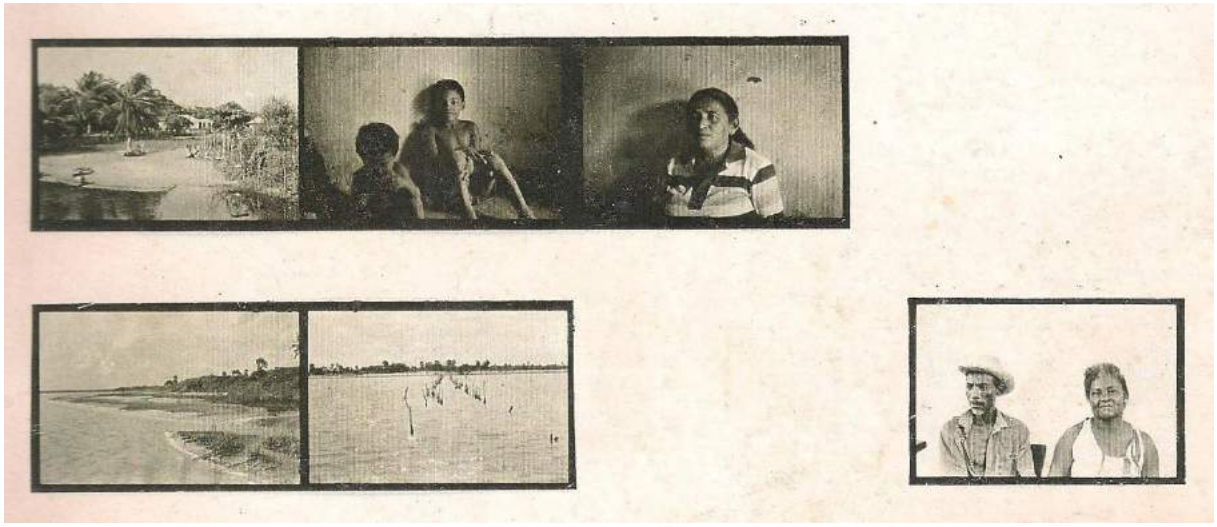
UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA



FRONTEIRAS INVISÍVEIS:
TERRITÓRIOS NEGROS E INDÍGENAS NO CEARÁ

ALECSANDRO J. P. RATTS
DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

1996

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

FRONTEIRAS INVISÍVEIS:
TERRITÓRIOS NEGROS E INDÍGENAS NO CEARÁ

Dissertação apresentada ao Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Geografia Humana, com orientação do Prof. Dr. Antônio Carlos Robert Moraes.

ALECSANDRO JOSÉ PRUDÊNCIO RATTS
1996

RATTS, Alecsandro J. P. **Fronteiras invisíveis**: territórios negros e indígenas no Ceará. Dissertação de mestrado em Geografia Humana. São Paulo, USP, 1996. 210 f.

Para Laís e Walter, meus pais, os Tremembé de Almofala e os Caetano de Conceição.

RESUMO

Nos anos 80, no Estado do Ceará, grupos indígenas "reapareceram" e agrupamentos negros foram "descobertos". O senso comum de que "no Ceará não há índios, nem negros" incide na historiografia regional e pode ser lido neste trabalho como uma tradição inventada: um discurso sobre o espaço que reserva para índios e negros a condição de invisíveis. A pesquisa entre os Tremembé de Almofala e os Caetano de Conceição, aponta que em tais coletividades, uma indígena e outra negra, a auto-representação de cada grupo e de seu território não se resume a questões de terra e identidade, pois remete a um acervo que se transforma: parentesco, memória, oralidade, repertório estético, divergências internas, relação de alteridade e inserção no cenário regional. As fronteiras étnico-territoriais estão em movimento.

AGRADECIMENTOS

Devo mais que palavras às pessoas que contribuíram para esta pesquisa e povoaram uma trajetória que foi contraditoriamente solitária:

- Laís e Walter, meus pais, que se envolveram com este trabalho, inclusive, reunindo, espontaneamente, um acervo de vídeo e recortes de jornais acerca de índios e negros no Ceará e, no caso de minha mãe, viajando uma vez ao campo.

- Marilene, Marlene, Marli e Glais, minhas tias maternas; Sandra, minha irmã; Maria Jorge e Francisco Manoel, Antônia Candido e Idelfonso, meus pais "adotivos" na comunidade do Trilho, todos constantemente preocupados com meu bem-estar;

- Antônio Carlos Robert Moraes, pela orientação exercida com abertura, e também precisão, compreensão e respeito ao meu método de trabalho.

- Maria Geralda de Almeida, professora do Curso de Geografia da Universidade Federal do Ceará, que me abriu os olhos para a Geografia Cultural e que viu este projeto nascer, tornando-se, desde então, solidária; Sylvia Porto Alegre, professora do Curso de Ciências Sociais da UFC, que me introduziu nas discussões do Grupo de Estudos sobre Questões Indígenas;

- Maria Amélia Leite, da Missão Tremembé, que me fez o convite para ir a Almofala e com quem trabalhei tentando apoiar as lutas dos índios do Ceará; Florêncio e Guimarães, também membros da Missão Tremembé e Ivo Sousa que iniciou comigo a pesquisa sobre as pinturas dos Tremembé e que reencontrei na USP;

- Oziélia Costa, do Grupo de União e Consciência Negra, que me levou para a terra de seu pai, Conceição dos Caetano, parceira de viagens que se transformaram no trabalho de

identificação e articulação dos agrupamentos negros no norte do Ceará; o pessoal do Grupo de União e Consciência Negra do Ceará, com agradecimentos especiais para Hilário Ferreira, Rosa Barros e Gleidson Rodrigues;

- Célia e Fátima Guabiraba do Instituto da Memória do Povo Cearense, pelo apoio a todos os passos desta pesquisa; Gerson Augusto de Oliveira, professor de História da UECE-Limoeiro do Norte; Vanda Martins, que também trabalha na pesquisa com os agrupamentos negros; Manu Kelé e Rosinha Alcântara; Josemar e Mateus de Jesus, do Centro de Cultura Negra do Maranhão e Lúcia Gato, do Grupo de Mulheres Negras Mãe Andreza; João Caetano e Hosana Costa, Christian Hüskeln e Jörg Fingerle, todos parceiros de discussões e de viagens de campo;

- Aracy Lopes da Silva, professora do Departamento de Antropologia da USP que me permitiu adentrar nas discussões da etnologia contemporânea e que foi dedicada e precisa no exame de qualificação; Dominique Tilkin Gallois, também professora da Antropologia da USP, com quem aprendi a tratar com acuidade a tradição oral e o pensamento dos grupos indígenas e negros.

- Dieter Heidemann, professor do Departamento de Geografia da USP que apresentou sugestões e questionamentos pertinentes à pesquisa; Regina Maria Sader, professora da Geografia da USP, que desde o exame de qualificação se interessou por esse projeto;

- aqueles com quem partilhei reflexões e recebi indicações de textos bastante apropriados, especialmente, Nadja Havt, da Antropologia-USP, Fátima Almeida e Fátima Ferreira, da Geografia-USP;

- os que me apoiaram decisivamente em São Paulo: Manuel Fernandes, com os primeiros contatos na USP; Mirandulina Azevedo e José Augusto Martins Pessoa desde os primeiros tempos de CRUSP; Teresinha Carvalho, pela hospitalidade no Parque Santo Antônio; Mary Anne Vieira, Ana Cristina Mota e André Luís Silva com quem dividi este

últimos meses no CRUSP; Fabiano dos Santos, Franciane Lacerda, Otaviano Vieira, Noélia Alves, Amélia Bemergui e Aletusya Benevides, dos "meus" apartamentos em Perdizes; Gilza Monte e Francisco Sales, pelo apoio sensível e incondicional; Doralice Sátyro Maia e Carlos Augusto Amorim, pela solidariedade no "fim da linha";

- Ana e Fomiko, secretárias da Pós-Graduação do Departamento de Geografia-USP, pela atenção;

- Axel Fuchs, Birgit Bergman e Volker Grabbe, em Osnabrück, e Birte Englich, em Manheim, que estiveram muito próximos apesar da distância no espaço e no tempo.

- os Caetano de Conceição e os Tremembé de Almofala que me receberam com atenção e paciência, pela proximidade permitida, pelo entendimento mútuo que alcançamos inclusive na maneira de gastar o tempo, às vezes, no mais completo silêncio. Arrisco-me a destacar nomes, sabendo que são muitas as pessoas que participaram deste trabalho:

- em Almofala: Agostinho e Conceição, Nel e Socorro, Valdir e Diana, Chico e Navegante, Pedro e Maria, Zé Valdir e Graça, Marciano, Maria Rosa, Luísa e Mané Maroca, Luís Caboclo, Raimundo Tucum, Gonçalo e Maria, João e Maria Paulino, Zé Chiquinha e, Vicente e Aldenoura, Zeza e Eduardo; Venância, Maria, Badinha; João e Lúcia, João Paulino e Raimundinha; Netácio, Lena, Cleide, Albino, Alvino, Alana, Luciana, Chico, Júnior e Cosmo.

- em Conceição: Zé do Carmo (*in memoriam*) e Luísa; Naíde, Nenê e Joana; Santa, Chagas, e Saturnino; Bibiu e Pedro; Cosma, Alice, Aldezira, Helena e Neci; Lourdes e Antônio Caetano; Tural e Raimunda, Senen e Nenê; Tonino, Didó, Lucélio, Pelé; Toinho, Célio, Dado, Jocelmo; Josiné, Josinete; Clenilton, Sandra, Enedina, Jose, Mita, Jeliton e Deir.

Agradeço também ao CNPq que concedeu uma bolsa de estudos entre março de 93 e agosto de 1995, sem a qual esse trabalho não seria realizado.

LISTA DE FIGURAS

Figura	Página
01 - Os Locais da Pesquisa	20
02 - Área Central de Conceição dos Caetano	53
03 - Almofala dos Tremembé	111
04 - Varjota	112
05 - Fac-Símile de Jornais	192
06 - Fac-Símile de Jornais	193
07 - Fac-Símile de Jornais	194
08 - Fac-Símile de Jornais	195

ÍNDICE

Agradecimentos i
Lista de Figuras

Introdução:
Entre os Povos Invisíveis 01

Primeiras Visões 05
O Trabalho de Campo 09
Fronteiras e Territórios 15

Capítulo 1
O que se Escreve e o que se Vê: índios, negros e intelectuais 21

O Instituto do Ceará e os Institutos Históricos e Geográficos 24
Intelectualidade Cearense: Idéias que se Tornaram Tradições 28
Os Intelectuais e os Índios 29
Os Intelectuais e os Negros 38
A Revisão da "Extinção" dos Índios e da "Ausência" dos Negros 44

Capítulo 2
Conceição dos Caetano: território negro e memória coletiva 50

Território Negro e Memória Coletiva
59
A Festa da Padroeira e a Noite do Zumbi 81
Tendências, Alternativas 92
Fotografias 98

Capítulo 3
Almofala dos Tremembé: a configuração de um território indígena 106

Fronteiras do Território Indígena: terra, torém e marcos espaciais 113
Aquém das fronteiras: grafismo, natureza e miscigenação 133
Repertório de Possibilidades 155
Fotografias e Desenhos 165

Conclusão
Territórios Indígenas e Negros no Ceará: fronteiras em movimento 177

Terra e Identidade 181
A Diferença Étnica 185
Fronteiras em Movimento 187

Bibliografia 196

Introdução:
ENTRE OS POVOS INVISÍVEIS

ENTRE OS POVOS INVISÍVEIS

Margem da palavra
Entre as escuras duas
Margens da palavra
Clareira, luz madura
Rosa da palavra
Puro silêncio, nosso pai

Caetano Veloso - *A Terceira Margem do Rio*

A dimensão fragmentada é a tribo - união de homens por suas semelhanças - e o lugar - união dos homens pela cooperação na diferença. A grande revolta se dá através do espaço, do lugar, ali onde a tribo descobre que não é isolada e não pode estar só. Esse lugar tanto pode se chamar Ngoro Karabad como Los Angeles. O mundo da globalização doentia é contrariado no lugar.

Milton Santos - *Técnica, Espaço, Tempo.*

Esta pesquisa se constituiu dentro de uma situação instigante: o "aparecimento" de grupos indígenas e a "descoberta" de agrupamentos negros no Ceará, onde o senso comum afirmava a inexistência, no presente, destes grupos étnicos. Os Tapeba e os Tremembé "apareceram" em meados dos anos 8O, identificando-se como índios e reivindicando o direito às terras que ocupavam. Articulando-se com setores da Igreja Católica, estes grupos chamaram a atenção de advogados, missionários, agentes de pastoral e pesquisadores. Na mesma época, militantes do movimento negro começaram a identificar agrupamentos negros no campo, mantendo um vínculo mais próximo com Conceição dos Caetano, que uma vez ou outra fora visitada por pesquisadores e repórteres.[1]

[1] No fim da década de 70, um grupo da Universidade Federal do Ceará realizou o filme "Conceição dos Caetanos: um suposto reduto de escravos" e em 1981, o repórter Nonato Albuquerque fez uma matéria sobre o local (Fortaleza, Jornal *O Povo* 24/05/81).

O “aparecimento” ou “descoberta’’ destes núcleos suscita várias indagações acerca do que aconteceu com índios e negros no Ceará e com as coletividades étnicas que estão "emergindo". Em dez anos, a crescente visibilidade alcançada, principalmente pelos índios, não implicou numa compreensão geral dos processos vividos por estes grupos e, muito menos, na conquista de direitos.

Os índios pontuam a historiografia e a literatura como etnia influente no sangue e na índole dos cearenses, mas os aldeamentos indígenas foram considerados oficialmente extintos logo após a promulgação da Lei de Terras (1850). Quanto aos negros, os historiadores reiteram a inexpressividade deste segmento na formação étnica e cultural dos cearenses devido, em síntese, à pequena demanda de mão-de-obra escravizada, já que a atividade básica era a pecuária (associada, em geral, ao trabalho livre), e a uma aludida “escravidão branda”, *"sem eito e sem senzala".* Um fato que marca a história oficial do Ceará é a abolição formal da escravidão na província, em 1884, amplamente propagada por ter acontecido antes da promulgação da Lei Áurea (1888).

Considero, portanto, que houve e há no Ceará uma construção da invisibilidade de índios e negros que é questionada pelo “aparecimento” destes grupos. Essa construção não foi um processo linear e monolítico, como fui percebendo no contato com a bibliografia repleta de fragmentos acerca de guerras de extermínio, aldeamentos, línguas e territórios indígenas, escravidão violenta, reações de escravizados, presença de africanos, irmandades de pretos e reis congos. Por outro lado, a situação atual de índios e negros mantém acesas as indagações sobre suas trajetórias particulares e sobre o processo de formação e/ou permanência dos agrupamentos.

A condição de invisível posta para índios ainda repercute em conflitos locais como os que envolvem os Tapeba e os Tremembé. Mesmo sendo reconhecidos como indígenas e obtendo a identificação e delimitação das suas áreas, pela FUNAI (1992), não tiveram suas

terras demarcadas. Na área Tremembé, a existência de índios é contestada (posição defendida pelos posseiros e por pessoas que ocultam sua identidade indígena). Outros povos indígenas como Jenipapo-Kanindé, Pitaguari, Tabajara e Kariri estão "reaparecendo" no cenário regional e para além das fronteiras cearenses.

Os negros ainda são considerados um grupo "invisível" no sentido de que há menos destaque na mídia, menor interesse de pesquisadores e a reiteração das antigas idéias: *"no Ceará não há negros", "aqui a escravidão foi branda" "não houve nem senzala, nem quilombos".* Estas afirmações contrastam com os indícios historiográficos e com a existência de agrupamentos negros em diversos municípios do estado.

A invisibilidade dos índios no Ceará está relacionada com a situação dos grupos indígenas em todo o Nordeste, os primeiros a serem alcançados pela expansão colonialista., dentre os quais, muitos foram considerados extintos e aculturados, mas que hoje contabilizam pelo menos 23 povos [2]. A "descoberta" de agrupamentos negros por todo o país não supera a invisibilidade posta também para estes grupos visto que a mobilização política é mais evidente em contextos regionais, como a luta dos *remanescentes de quilombos* no Pará e das *comunidades negras rurais* ou *terras de preto* do Maranhão.

O "aparecimento" de índios e negros no campo se inscreve no debate contemporâneo acerca dos comumente denominados "conflitos étnicos". A construção da invisibilidade de índios e negros e o afloramento crescente da diferenças étnicas no Ceará é, então, a questão mais instigante a ser refletida. A proposta deste trabalho, contudo, não é fazer um estudo comparativo e sim justapor as trajetórias de índios (em particular, os Tremembé) e negros (em especial, os Caetano) no Ceará para entender o seu "aparecimento".

---

[2] OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Povos Indígenas no Nordeste: Fronteiras Étnicas e Identidades Emergentes. 1993; SAMPAIO, José Augusto Laranjeira. De Caboclo a Índio: etnicidade e organização social e política entre os povos indígenas no Nordeste do Brasil. O Caso Kapinawá. 1986.

Primeiras Visões

Não sei apontar exatamente quando comecei a me interessar pela situação de índios e negros no Ceará. O fato de ser um mestiço e de refletir sobre as "origens" familiares que remetem aos "Tapuias do Aquiraz", pelo lado paterno, é uma referência presente. Todavia, para ser mais preciso, a pesquisa somente foi elaborada após diversos contatos com grupos indígenas e negros no Ceará. Em 86, em Fortaleza, numa manifestação pública, vi os índios Tapeba que moram em Caucaia, município da Região Metropolitana. Eram parecidos com muitos cearenses, mas se afirmavam diferentes e falavam de uma história muito particular de discriminação e de terras invadidas. Fui refazendo a imagem de índio que tinha, marcada pelos índios "típicos" do Norte ou do Centro-Oeste brasileiros. Participei de alguns encontros e reuniões com missionários e pessoas interessadas na causa indígena entre 1989 e 1991.

Em dezembro de 90, fui a Almofala, área de um antigo aldeamento, para uma viagem de 5 dias, acompanhado de Maria e Florêncio, missionários. Estava interessado em conhecer o grupo que se identificava como Tremembé e, mais especificamente, as pinturas em parede dos moradores da localidade de Varjota.

Não esperei encontrar os Tremembé mais índios ou menos índios. Considero o termo **índio** problemático, porque suscita "imagens congeladas", mas a palavra foi assumida pelos povos indígenas enquanto um termo que os unifica política e juridicamente. Em se tratando de pessoas que se parecem e falam português como a maioria da população regional, é difícil apontar à primeira vista, a diferença entre índios e não-índios.

Retornei a Almofala em abril de 92 com Ivo Sousa, então estudante de Ciências Sociais, com quem havia elaborado um projeto de pesquisa sobre as pinturas dos Tremembé da

Varjota. Ficamos 12 dias na área. Em setembro do mesmo ano voltei a Almofala, por ocasião da presença do GT-Tremembé da FUNAI. Fiquei apenas 5 dias.

Em 86, também, fiz as primeiras aproximações com o movimento negro em Fortaleza. Depois, reencontrei no Grupo de União e Consciência Negra (GRUCON), Oziélia Costa, que me convidou para visitar o local onde nascera seu pai: Conceição dos Caetano, agrupamento bastante visitado e divulgado pelo movimento negro.

Estivemos na área em junho de 91 e era a primeira vez,para ambos. O impacto de estar num agrupamento negro no Ceará veio acompanhado de algumas evidências apreendidas nos contatos iniciais: Conceição era uma terra comprada no século passado por Caetano José da Costa, para ali viver com sua família, sendo que, na área, atualmente se encontram moradores *"vindos de fora"*, dentre os quais, alguns estavam casados com pessoas da família Caetano.

Entre 91 e 92, fiz mais duas "viagens de fim de semana" com Oziélia e outros amigos e, até aí, nossa interação com os Caetano se resumia à troca de notícias entre eles e alguns de seus parentes situados em Fortaleza, a uma visita a Água Preta, outro agrupamento negro próximo de Conceição, e a um levantamento incipiente da situação e da história do grupo. Eram duas perspectivas: Oziélia estava encontrando seus parentes e eu, era um curioso, um amigo. Mesmo participando do GRUCON, esse contato com os Caetano não se constituiu para nós como um projeto de trabalho até 1993.

Após as primeiras estadias entre os Caetano e os Tremembé, elaborei o projeto de pesquisa para o mestrado. Uma breve descrição das duas áreas serve para introduzir as questões que aqui serão tratadas.

Conceição dos Caetano

Situa-se no município de Tururu, há cerca de 130 km de Fortaleza, na área denominada de tabuleiros pré-litorâneos. Em Conceição, há uma escritura da terra adquirida no final século passado por Caetano José da Costa que ali passou a residir com Maria Madalena da Paz, esposa, um pequeno grupo que deu origem à localidade. São cerca de 800 hectares para 44 famílias nucleares, cujos membros são na maior parte negros, que somam cerca de 220 Caetanos (dados coletados em 1994). A escritura da terra fica sob a responsabilidade de um herdeiro do fundador, que atualmente é Bibiu (Maria Caetano), sua bisneta.

O aumento do número de *"pessoas de fora"*, também chamadas de *"estranhos"* ou de *"brancos",* que ali vêm se instalando, a partir da doação e *"venda"* de parcelas do terreno, tem se conformado como um confronto, às vezes aberto, às vezes latente. Alguns brancos *"casaram na família"* e têm acesso à terra para plantar. O casamento intra-étnico que era uma preferência, agora permanece como recomendação, porém há quem manifeste o desejo de manter a *"origem",* a *"raça".*

Os Caetano se auto-representam como *"família"*, *"comunidade"* ou *''comunidade negra".* Quase todos são católicos e as principais atividades religiosas locais são dirigidas por eles, como as celebrações dominicais, o grupo de jovens, a Festa da Padroeira e a Festa do Zumbi (Dia Nacional de União e Consciência Negra). Desde 1984, militantes do movimento negro têm frequentado a área. Conceição alcançou alguma visibilidade na imprensa que se restringe a datas específicas (13 de Maio, Dia da Abolição da Escravatura, e 20 de novembro, Dia Nacional da Consciência Negra).

Almofala dos Tremembé

Situada no município de Itarema, no litoral oeste do Ceará, há cerca de 270 km de Fortaleza, tem origem em um aldeamento que agregou índios Tremembé no início do século XVIII. Os Tremembé atuais da localidade são, em linhas gerais, pessoas nascidas em Almofala que se mobilizam em torno dessa identidade étnica e de reivindicações de terra. Parte da população natural de Almofala não investe nessa denominação.

Os dados sobre a população Tremembé são discordantes, as estimativas da FUNAI, ficam em torno de 2 247 pessoas distribuídas em cerca de 20 núcleos, reivindicando 4 900 ha[3]. Desde os primeiros contatos me detive por mais tempo na localidade de Varjota, ao sul da área do antigo aldeamento. Os Tremembé desta localidade enfrentam uma disputa por terras com a empresa Ducôco Agrícola S/A desde 1984 e se representam como uma *"comunidade"*, imagem que é fruto da constituição de uma comunidade eclesial de base no local, no início dos anos 80.

São 399 hectares para 62 famílias nucleares (dados colhidos em 1994). A obtenção de uma liminar favorável numa ação de usucapião em 1986 é um marco da sua mobilização enquanto trabalhadores rurais e índios. Durante o processo jurídico contra a empresa agro-industrial, moradores da Varjota enfatizavam que a localidade estava situada na *"terra dos índios"*, o que acabou por atrair missionários indigenistas e pesquisadores e desencadeou uma rearticulação das áreas vizinhas, situadas nas terras do antigo aldeamento de Almofala, como os habitantes da praia referidos na historiografia cearense através da dança do Torém. Hoje, os Tremembé têm intenso convívio com missionários, advogados, pesquisadores e outros agentes.

---

[3] FUNAI, Relatório do GT-Tremembé. 1992

O TRABALHO DE CAMPO

Entre os Tremembé desde o início me coloquei como pesquisador, interessado nas pinturas feitas por várias mulheres na localidade de Varjota, porém, entre os Caetano, após viagens como militante do movimento negro, passei a *"fazer pesquisa"*. Como não havia discutido com nenhum dos dois grupos a idéia deste projeto, o fiz nas viagens de janeiro e fevereiro de 94, depois de estar ausente por mais de um ano. As falas colocadas a seguir, apresentam como o trabalho de campo foi percebido em Conceição, onde a primeira associação se deu com a atividade dos repórteres, e em Almofala, local visitado por pesquisadores desde os anos 50:

> *"Eles (os repórteres) só vêm mais assim, lá na época da festa, mas tem muita gente de fora que vem através de saber dessa história, cuma era. Vem muito reporte, pra saber.*
> *(...)Eu não sei nem dizer, (o que pensa das pesquisas) porque eu não entendo, não sei o que é que vai ser, o que vai acontecer. Mas eu acho que não é mau não. Acho que é os final dos tempos que já ficou pra ser desse jeito. Que o pessoal sempre dizia, já faz muito tempo, quando eu era nova ainda, já dizia que a gente ia ver coisa que nunca tinha visto e já tá chegando! Chegou o tempo! Eu nunca tinha visto essas pesquisa desse jeito. Não sabia nem o que era.*
> *(...) Nos tempo velho pra trás, nunca apareceu. Por isso, que a pessoa é mais braba, não entende, não sabe. Fica é até nervoso."*
> **Naíde**, 64 anos. Conceição. Janeiro, 1994.

> *"Eu acho que é porque eles (os repórteres) chegam assim de surpresa. Não conversa nada com a gente direitinho. Porque vai fazer aquela reportage, porque que vai tirar aquelas foto. Não diz qual é o sentido da coisa que vai fazer. Então, pega a gente assim, de surpresa. Não faz uma reunião, nada, pra gente conversar sobre o assunto. E então, isso eu acho errado. Eu mesma, eu cismo. Quando eu tenho notícia que eles tão pela aí, eu não meto a cara fora que é pra não sair foto minha no jornal.*
> *(...) Eu achava que fosse uma coisa, assim, um tipo duma chateação. Antes, sem saber da história, eu achava que era pra fazer assim um tipo de cinema, teatro, assim, pra chatear dos negros. Eu pensava isso viu? Antes, sem saber da história, eu pensava isso. Mas depois que eu comecei a entender mais um pouco, agora eu não tô ligando mais não. Se chegar qualquer um pessoal aqui, conversar comigo*

direitinho, como é, porque é que vem fazer aquele trabalho, porque que quer, pra que é, isso e aquilo outro, eu concordo. Não tem mais esse negócio de nervosismo, mais não, mas eu tinha."
Cosma, 49 anos. Conceição. Novembro, 1994.

"Aqui tem vindo muita gente, muito reporte, fazer entrevista, mas antes da gente conhecer a história da consciência negra, a história dos antepassado dos nossos avô, todo reporte que vinha a gente fazia entrevista com eles, conversava, mas depois que a gente pegou a conhecer a realidade, a gente recuou. Recuou desses reporte.
Agora, o pessoal que vem através da consciência negra, que quer saber da realidade, que quer ajudar, a gente tá dando todo apoio. Todos quanto vem aqui a gente apóia, faz cântico com eles, tira retrato. Mas os reporte que anda aí no mundo atrás de saber da história pra ganhar dinheiro, eles não tão recebendo nada aqui mais não.
Porque desde que eles... a última vez que viero fazer entrevista aqui, os repórte trouxero uma corrente... O pessoal não sabia de nada. Amarram os pés do pessoal pra mostrar como era que tinha sido a escravidão. Só que nós não interessava saber como tinha sido a escravidão, não. Abastava nós saber que negro era escravizado pela pele, pelo cabelo, pelo andado, pelos beiços."
Bibiu, 54 anos. Conceição. Novembro, 1994.

"É porque, na época, (no início das pesquisas) as pessoas também não eram tão conhecida, nem tão amiga da gente. Hoje, as pessoa tão mais amiga, a gente tá depositando uma confiança em cada um de vocês que aparece aqui. Patrazmente (sic)*, ninguém depositava confiança porque ninguém sabia qual era o papel de vocês no meio da gente. Isto é uma coisa também que a gente tem que ver, esse lado.*
Hoje, a gente abre qualquer uma brincadeira no meio de vocês, a participação no Torém... Naquela época, a gente tinha todo o controle de segurança, porque ninguém sabia qual era a finalidade, o que era mesmo que vocês estavam querendo com a gente. Hoje, a gente tá mais ou menos sabendo qual é a realidade de vocês: é trabalhar com a gente, é querer ajudar em qualquer sentido, numa foto, ampliar, mostrar a realidade da gente, o que significa, qual é o nosso papel, da nossa realidade. Hoje, é que a gente tem mais, assim, clareza de vocês, do que significa o trabalho de vocês com a gente. Pra trás, ninguém sabia, ninguém era conhecido."
João Venâncio, 39 anos. Almofala. Janeiro, 1994.

"Eu acho que vocês vão ganhar dinheiro às custas disso, dessas pesquisa. E pra mim é muito importante também porque se vocês não pesquisarem a gente não sabe o que é. Por que hoje chegou a área indígena? Porque? Por causa dos pesquisador, não foi? Então a gente sabe que existia, que existia isso, já sabia, mas só que ficava assim uma coisa, um dizia uma coisa, um dizia outra. Tava no meio dos brancos ninguém nem ligava. Hoje em dia não, a gente é outra coisa, a

gente já sabe. E aí, vão ganhar muito dinheiro às custas dessas pesquisinha de vocês. Vão ganhar muito dinheiro. Não sei.
Muita gente pergunta o que eles vão pesquisar lá, não sei o que. Pra que é isso? Eu digo: 'eu sei lá, deve ser pra ganhar dinheiro ou é pra fazer algum trabalho de escola, alguma coisa. Eu sei que eles andam aí pesquisando alguma coisa. Sei lá o que é? É alguma coisa disso'.
(...)Pra mim é muito importante a vinda de vocês aqui. Eu gosto."

Lúcia, 38 anos. Almofala. Fevereiro, 1994

Os Tremembé têm uma preocupação especial com os "seus" pesquisadores recentes, que são pelo menos 5: um sociólogo, um antropólogo, um historiador, um cientista social e um arquiteto. Sempre querem notícias e desejam saber os temas centrais da pesquisa de cada um. Após uma ausência de mais de um ano, já que eu e Ivo estávamos em São Paulo, na USP, nosso receio em relação a este afastamento foi sendo resolvido: *"tem gente que não sabe o que eles fazem, qual a importância do trabalho deles. Esses meninos são nossas testemunhas em São Paulo",* disse Agostinho em meio a uma reunião dominical na Varjota. Das incontáveis conversas sobre as pesquisas, uma das conclusões possíveis é que os Tremembé desejam tornar visíveis sua situação e sua luta e, os pesquisadores fazem parte desse projeto.

Com os Caetano houve um certo estranhamento relacionado à quantidade de entrevistas e fotografias que estava realizando junto com Oziélia. Em cada visita foi necessário explicar bastante os objetivos do trabalho, inclusive, durante a celebração dominical. A partir daí, a pesquisa foi sendo percebida como distinta da maneira de agir dos repórteres: aqueles que chegam pela manhã e vão embora à tarde e ainda querem fotografar as crianças *"rolando no chão e as mulheres nuas no rio",* como disse Alice. As falas dos Caetano registram o desejo de entendimento da pesquisa, e do objetivo das fotografias e entrevistas e, em geral, o trabalho foi aceito.

O trabalho de campo se deu em estadias de aproximadamente 15 dias, em janeiro, julho e novembro de 94, em Conceição, sempre com Oziélia Costa, e em janeiro/fevereiro de 94, com Ivo Sousa e julho de 95, em Almofala. Estive em Conceição por mais 5 dias em novembro de 95 durante a Festa da Padroeira e do Zumbi. Outras viagens a agrupamentos negros com os quais os Caetano têm vínculos de parentesco e encontros com os Caetano e os Tremembé em Fortaleza contribuíram para a compreensão da rede de relacionamentos de cada grupo.

Em quatro anos de contato tornei-me para os Caetano pesquisador e militante do movimento negro envolvido com a identificação e articulação de agrupamentos negros do Ceará. Entre os Tremembé permanece a expectativa em relação à conclusão do trabalho. Em ambos os grupos há uma relação ambígua com o pesquisador que envolve curiosidade, aproximação, afastamento.

O fato de adentrar na vida das pessoas e de apreender aspectos da sua ética interfere no texto final: não aparece neste trabalho aquilo que não poderia ser falado para mim e que obtive com pessoas do grupo que moram fora da área, nem o que foi me dito enquanto segredo e que pode contribuir para cindir, entristecer e amargar. Por todo o tempo levantei questões delicadas - venda de terrenos, divisões no grupo - processos com os quais devo ser cuidadoso. Por outro lado, não me sinto porta-voz de índios e negros e, portanto, apresento a minha opinião, o meu texto, como a voz de um “estranho” que se justapõe e se cruza com a voz deles.

As **fotografias** que apresento de cada agrupamento têm, primordialmente, uma função ilustrativa. Contudo, no trabalho de campo, a fotografia tornou-se um instrumento de discussão da **auto-imagem** das pessoas e dos grupos. Vários Caetano não gostavam de ser fotografados trabalhando nas farinhadas ou lavando roupa. Fui percebendo que essas recusas individuais devem-se a critérios disseminados no grupo, que buscava preservar sua imagem.

Era o início da pesquisa de campo e muitos desejavam entender os objetivos do trabalho. Além de Bibiu, a quem costumo apresentar os planos de cada viagem, passei a explicar meus projetos para um número cada vez maior de pessoas.

Mostrar fotos e *slides* se tornou um momento de discussão sobre a cor, os parentes, as semelhanças e as expressões de cada pessoa. Nestas sessões ouvi perguntas que não me pareceram pitorescas: *"porque você tira foto assim do tempo?"* (de paisagens), *"você apresenta todos esses retratos na cidade?"*. O repertório de situações registradas foi se ampliando até incluir, por exemplo, o trabalho na roça e nas farinhadas.

Com os Tremembé, talvez pela longa convivência com pesquisadores, missionários e fotógrafos, quase não há restrições a fotografias. Havia, inclusive, imagens que eram desatacadas: *"tire a foto do índio pescador"* (portando o *uru*, um tipo de cesto, e a tarrafa). Diante das fotos, alguns comentários eram recorrentes: *"ele tira foto de mesmim"* (como a pessoa está, como ela é); *"a foto dele sai bem limpinha"* (nítida). Como aprendi a fotografar durante esta pesquisa, nem sempre atendi a estas exigências.

No caso dos Caetano, priorizei a inclusão das fotos das pessoas que entrevistei, pois o discurso individual se destacou como fundamental para compreender a memória e o pensamento do grupo. Para os Tremembé, selecionei fotografias que contribuíssem para descrever os lugares, as habitações, as pinturas e algumas situações de trabalho.

Inicialmente quis coletar **desenhos** tanto de um grupo, quanto do outro, mas somente consegui, junto com Ivo Sousa, reunir um acervo significativo de trabalhos dos Tremembé. Em sua maior parte, são desenhos livres de adolescentes e mulheres feitos com canetas esferográficas e hidrográficas coloridas, sobre papel. Há uma seqüência de "mapas" que solicitei a Maria Rosa que comentarei no capítulo 3. O desenho será discutido aqui como um meio de representar o lugar e de entender a habilidade artística disseminada entre os Tremembé. Fiz alguns **croquis** e **mapas** que ajudam a compreender a distribuição espacial nas

localidades pesquisadas. O croqui de uma parte da Varjota e da área central Conceição foram revisados com a ajuda de pessoas de cada localidade.

Fiz 18 **entrevistas** em Conceição e 22 em Almofala, quase todas individuais. Inseri aqui os trechos mais densos relativos ao tema da pesquisa. A exemplo de Dominique Gallois, procurei um formato para a inclusão das falas no texto que pudesse *"preservar algumas características de sua construção e de sua enunciação"* [4]. A voz do "observado" não aparece aqui como ilustração do meu pensamento. O contato com os Caetano e os Tremembé, ou seja, observação, interação e escuta de suas vozes constituem uma das matérias primas da reflexão. Procurei ter proximidade e *"entendimento"*, como é costume dizer em Conceição e Almofala, considerando *"o outro como sujeito de conhecimento"* tentando não fazer *"uma ciência estrangeira, no sentido de estranha em relação ao mundo daquele que está sendo objeto de estudo."* [5]

Por outro lado, não me sinto muito à vontade com a expressão "pesquisa participante", pelo menos no sentido que tem se tornado comum. O termo participante pressupõe um tipo de inserção que, se não for tranqüila, parece (de uma vez por todas) revelar uma aproximação e um entendimento amplos do grupo e solucionar problemas teóricos e ideológicos. Neste trabalho, tenho aproximações e distanciamentos com os Caetano e os Tremembé (e penso que nem eles queriam isto). Em campo, fiz questão de mostrar ser o "rapaz da cidade" e, muitas vezes, a distância entre eu e eles eram flagrantes. Durante o curso de mestrado nasceram inquietações, ligadas ao futuro da minha relação com cada grupo, que não se resolveram no trabalho de campo, nem nas leituras.

---

[4] GALLOIS, Dominique Tilkin. Mairi Revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi, 1994. p.12.

[5] MARTINS, José de Souza. A Chegada do Estranho. 1993. p.29.

Há limites no envolvimento com o grupo "pesquisado" e a "participação" não permite todo e qualquer tipo de intervenção [6]. Além disso, penso que a pesquisa (tanto na reflexão teórica, quanto no relacionamento com o grupo) deve ser conduzida como um projeto.[7]

Fotografar, perguntar, fazer desenhos, censos e entrevistas são tarefas distintas das atividades diárias das pessoas, que se tornaram canais de comunicação. O pesquisador é um "estranho" que se aproximou e apreendeu um pouco do modo de viver e de pensar do grupo: *"você vai saindo daqui com uma banda de Caetano"* (Bibiu, novembro de 94).

FRONTEIRAS E TERRITÓRIOS

A noção de território remete a um repertório de ações e conceitos: delimitar, demarcar, limite, fronteira, territorialidade. Contudo, o debate geográfico e antropológico sobre esses temas nem sempre é explicitado, principalmente em estudos de escala local e regional.

Tentativas de entender a correlação entre grupos étnicos e territórios não são recentes. Geógrafos como Friedrich Ratzel e Vidal de La Blache se debruçaram sobre o tema. Os estudos sociológicos e antropológicos acerca de comunidade, aculturação, mudança cultural, fricção inter-étnica e etnicidade trazem indicações a respeito da questão. Se alguns trabalhos não colocam uma "problemática territorial" de maneira evidente, é porque ainda há lacunas na articulação da diferença étnica com a diferenciação espacial.

Trabalho com noções de fronteira e território adaptado-as da geografia política onde estão comumente referidas a processos regionais ou nacionais, principalmente à formação do

---

6 GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. 1989. p. 36

Estado-nação. Claude Raffestin crítica a Geografia Política que, em geral, tornou-se uma Geografia do Estado e propõe uma geografia do poder. Reconhecendo outros poderes além do Estado, o autor escreve sobre línguas, religiões e etnias.[8]

O referido autor distingue **território** de **espaço**, evidenciando que este antecede àquele:

> "É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo) pela representação, o ator 'territorializa' o espaço." 9

Considero o processo de **territorialização** como uma das questões nodais na abordagem do "aparecimento"/ "descoberta" de agrupamentos étnicos, ou seja, a constituição (política) de territórios étnicos:

> "Evidentemente, o território se apóia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção, a partir do espaço. Ora, a produção, por causa de todas as relações que envolve, se inscreve num campo de poder. Produzir uma representação do espaço já é uma apropriação, uma empresa, um controle portanto, mesmo se isso permaneça nos limites de um conhecimento. Qualquer projeto no espaço que é expresso por uma representação revela a imagem desejada de um território, de um local de relações."10

A territorialização se insere numa "problemática relacional", conseqüentemente, num campo de poder onde as fronteiras merecem uma reflexão específica:

> "Enfim a fronteira é relação na medida em que ela justapõe os territórios que se confrontam, se comparam e se descobrem. Nestas condições, as relações podem ser de oposição, de troca ou de colaboração." 11

Em certos textos o mesmo autor distingue **limite**, que pode ser visível ou invisível, rígido ou flexível, de **fronteira,** que tende a ser uma linha, um sinal preciso [12]. Outros autores

---

7 RAFFESTIN, Claude. Por uma Geografia do Poder. 1993. p. 31.

8 RAFFESTIN, Claude. *op. cit.*

9 RAFFESTIN, Claude. *op. cit.* p.143.

10 RAFFESTIN, *op. cit.* p.144.

11 "Enfin la frontiére est relation dans la mesure où elle juxtapose des territoires qui si confrontent, se comparent et se découvrent. Dans ces conditions les relatios peuvent être d'oposition, d'echange ou de collaboration." RAFFESTIN, Claude. Autour de la Fonction Sociale de la Frontière. 1993. p. 160.

aplicam tais termos no sentido inverso [13]. No entanto, ao propor uma "teoria liminológica", Raffestin utiliza limite e fronteira indistintamente.[14]

As fronteiras são fenômenos polimórficos e as encontramos, como reconhece Martin, constantemente adjetivadas: "*fronteiras agrícola, militar, ideológica, ecológica, tecnológica"* (ao que se pode acrescentar a **fronteira étnica**).[15]

A dimensão territorial não parece ser óbvia ou imperativa na definição de grupos étnicos, como afirma Fredrik Barth:

> "As fronteiras às quais devemos nossa atenção são, naturalmente, fronteiras sociais, ainda que possam ter uma contrapartida territorial. Grupos étnicos não estão meramente ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos, e os diferentes modos pelos quais são mantidos, não somente por um recrutamento definitivo mas por uma expressão e validação contínuas, necessitam ser analisados." 16

Para os grupos em questão as demarcações de identidade e a elaboração da auto-imagem sugerem uma "problemática territorial" que não se reduz a uma "questão de terra" - de posse e de propriedade - pois remete à apropriação do espaço no sentido amplo proposto por Raffestin.

No nível local, a fronteira étnica define o grupo - indígena ou negro - e informa também sobre o território, tradição e inovação, divergências e diferenciações "internas''. Cabe, então, considerar a crítica de Sylvia Caiuby Novaes aos estudos de identidade étnica:

> "Os autores que, seguindo a linha de reflexão proposta por Barth, se dedicaram ao estudo das identidades étnicas, fizeram-no esvaziando este fenômeno de suas dimensões culturais e tratando a questão do ponto de vista quase exclusivamente sociológico." [17]

---

12 RAFFESTIN, Claude. Por Uma Geografia do Poder.

13 MARTIN, André. As Fronteiras Internas a "Questão Regional" do Brasil. 1993. pp. 87-88.

14 RAFFESTIN, Claude. Autour de la Fonction Sociale de la Frontière.

15 MARTIN, André. *op. cit.* p.77.

16 "The boundaries to wich we must give our attention are of course social boundaries, though they may have territorial counterparts. Ethnic groups are not merely or necessarily based on the ocupation of exclusive territories, and the different ways in wich they are maintained, not only by a once-and-for-all recruitment but by continual expression and validation, need to be analysed." BARTH, Fredrik. Introduction. In: BARTH, Fredrik (Ed.) Ethnic and Boundaries: the social organization of culture difference. 1969. p. 15.

Esta pesquisa parte de um conhecimento que incorpora a idéia de singularidade, um conhecimento como observa José de Souza Martins para a sociologia (e, penso que se pode ler a geografia):

> "Não dá para transplantar de um lugar a outro o conhecimento sociológico, sem um crivo para distinguir a sua particularidade da sua possível universalidade. É aí que se manifesta a criatividade do sociólogo e a imaginação sociológica. Estamos falando de ciência, não estamos falando de ideologia. Porém, o conhecimento sociológico é, em parte, também expressão de uma realidade específica, singular. Temos de incluir no nosso trabalho a idéia do singular. No nosso singular está, claramente, o posseiro, está o índio, está o negro e ex-escravo. Estou falando, portanto, de um conhecimento sociológico que opera num território demarcado, situado." [18]

Inserindo-se na linha de pesquisa da Geografia Cultural, e mais precisamente da etnogeografia[19], a perspectiva teórica se coaduna com aquela sugerida por Moraes:

> "Para dar conta deste outro universo há que se reconhecer o estatuto ontológico da esfera da consciência e da subjetividade, adentrando nos meandros do imaginário humano. No limite, as concepções do belo, da harmonia, as sensibilidades, as auto-imagens e demais motivações passam a interessar à nossa Geografia" [20]

Tratando de fronteiras, nesta pesquisa, transito, portanto, entre a geografia e a antropologia (além da formação inicial de arquiteto) e considero, também, outros aportes.

Na montagem final do texto, há, além desta introdução, três capítulos e uma conclusão. No Capítulo 1 - **O Que se escreve e o que se vê: índios, negros e intelectuais** - procuro entender a construção da invisibilidade destas etnias no trabalho dos intelectuais que registraram, abordaram e se posicionaram acerca da "extinção" dos índios e da "ausência" dos negros. No Capítulo 2 - **Conceição dos Caetano: território negro e memória coletiva** - trato da relação entre território e memória, baseando-se na maneira como os Caetano concebem a si mesmos e seu território. No Capítulo 3 **- Almofala dos Tremembé: a configuração de um território indígena** - ressalto tanto aquilo que demarca a identidade (e o território)

---

17 NOVAES, Sylvia Caiuby. Jogo de Espelhos. 1993. p. 44.

18 MARTINS, José de Souza. A Chegada do Estranho. 1993. p.29.

19 CLAVAL, Paul. Champs et Perspectives de la Géographie Culturelle. 1992. p.29.

Tremembé, como também outros aspectos da vida do grupo, algumas de suas práticas espaciais, que não se apresentam como traços acentuadores da identidade e do território Tremembé. Na conclusão - **Territórios negros e indígenas: fronteiras em movimento** - retorno à "emergência" de índios e negros no campo, no Ceará, para discutir questões decorrentes como visibilidade, o acento dado à terra e à identidade, e a configuração atual dos territórios dos grupos étnicos em questão.

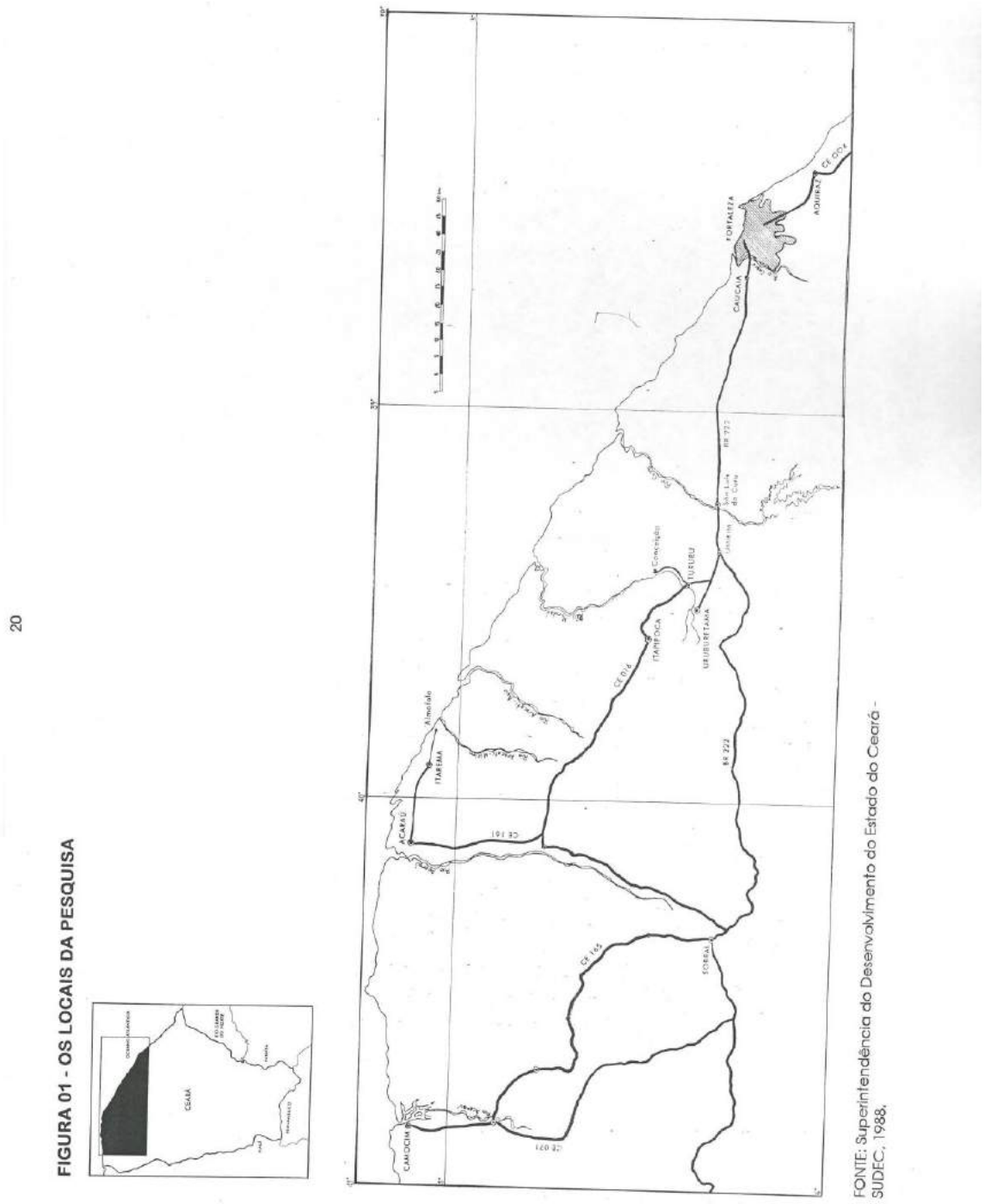
As fotos e os desenhos que não tem os créditos são de minha autoria. As palavras, expressões e frases escritas em itálico, sem notações, assinalam as falas dos Tremembé e dos Caetano. As participações de Ivo e Oziélia nas entrevistas estão indicadas. Para não dificultar a leitura de um texto já tão entrecortado por vozes diferentes as notas de rodapé são sucintas e, em geral, referem-se somente às indicações bibliográficas.

O trabalho de mais de quatro anos está aqui resumido, mas não é a única forma de apresentá-lo publicamente. Além dos objetivos acadêmicos, desejo interferir na visibilidade destes grupos através de outros instrumentos e meios.

---

[20] MORAES, Antônio Carlos Robert. Ideologias Geográficas. 1989. p. 24.

FIGURA 01 - OS LOCAIS DA PESQUISA


20
FIGURA 01 - OS LOCAIS DA PESQUISA
CEARÁ
FORTALEZA
CAUCAIA
AQUIRAZ
CE 025
BR 222
CE 085
CE 090
CE 065
CE 060
CE 020
CE 021
CE 020
CE 020
CE 020

Capítulo 1
O QUE SE ESCREVE E O QUE SE VÊ: ÍNDIOS, NEGROS E INTELECTUAIS

O QUE SE ESCREVE E O QUE SE VÊ: ÍNDIOS, NEGROS E INTELECTUAIS

> "É no Ceará, de certo modo menos sujeito às influências negras, que se podem ver as raízes indígenas de nossa formação.
>
> (...)
>
> Deve-se ao povo cearense, tão varonil, tão resistente, tão rico de aventuras e conquistas, tão confiante e cheio de fé, frutos de longa adversidade histórica, a atração da historiografia pelo cotidiano, miúdo às vezes, mas quase sempre heróico e agônico."
>
> José Honório Rodrigues - *A Historiografia Cearense na Revista do Instituto do Ceará.*

O senso comum exemplificado em frases como "no Ceará não há negros nem índios" foi intensamente reiterado como uma tradição que parece se perder no tempo. Contudo, esta invisibilidade posta para estes grupos étnicos pode ser investigada, desde a segunda metade do século XIX, em processos políticos e na produção dos intelectuais que privilegiaram fatos e versões da história dos índios e dos negros.

É necessário ressaltar que, neste capítulo, o termo intelectual abrange aqueles que se auto-denominam e são reconhecidos por seus pares como historiadores, geógrafos, antropólogos ou etnógrafos, além de sua formação acadêmica inicial, às vezes, como médicos, engenheiros ou bacharéis em direito. Os grupos negros e indígenas também possuem seus intelectuais [21]. No caso dos Caetano e dos Tremembé, sua voz será apresentada nos capítulos 2 e 3.

---

[21] KRENAK, Aílton. Antes o mundo não existia. 1994. p.201.

Em 1850, os aldeamentos indígenas são declarados extintos no Ceará, antes de qualquer outra província do império. Em 1884, o Ceará é também proclamado pioneiro na abolição formal da escravatura. A ascendência indígena e branca dos cearenses, incluindo uma ínfima influência negra, torna-se uma das imagens mais difundidas pela historiografia local produzida por intelectuais que se filiam ao Instituto do Ceará, criado em 1887, *"com o fim de fazer conhecida a história e a geographia da Província e de concorrer para a propagação das lettras e das sciencias na Província"*. [22]

O pensamento dos intelectuais acerca de índios e negros pode ser focalizado, no sentido proposto por Moraes, dentro da discussão de temas geográficos [23]- obras de descrição de áreas, a formação de identidades locais e regionais - e de ideologias geográficas[24]- visões do espaço e do território; discursos que tentam colocar as questões sociais como qualidades do espaço.

Este capítulo também se aproxima das formulações de autores como Lúcio Tadeu Mota que analisou a idéia de "vazio demográfico" no interior do Estado do Paraná, como negação da presença indígena naquela área, e de pesquisas que buscam rever o "desaparecimento' dos índios no Nordeste.[25]

---

22 Ata de Fundação do Instituto do Ceará. 04.03.1887. Revista do Instituto do Ceará. Tomo I. 1887.

23 MORAES, Antônio Carlos Robert. Ideologias Geográficas. 1991. pp. 34-35.

24 *Ibidem*. p. 44-45.

25 MOTA, Lúcio Tadeu. A Construção do 'Vazio Demográfico' e a retirada da presença indígena da história social do Paraná. 1994 e PORTO ALEGRE, Sylvia, MARIZ, Marlene da Silva e DANTAS, Beatriz Góis (Org.). Documentos para a história indígena do Nordeste: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe.1994.

O INSTITUTO DO CEARÁ E OS INSTITUTOS HISTÓRICOS E GEOGRÁFICOS

A partir da década de 70 do século XIX, observa-se uma especialização dos intelectuais brasileiros e uma diferenciação regional na produção intelectual. Diversas instituições são criadas: museus etnográficos, faculdades de direito e medicina, e institutos históricos e geográficos. Esta década tornou-se um marco também por representar o início da desestruturação do sistema escravista.[26]

O período final do império caracteriza-se, no debate intelectual, pela construção de uma nacionalidade, pelas discussões e posicionamentos acerca da constituição étnica da população e da formação do território brasileiro. O discurso sobre a raça, as fronteiras nacionais e as identidades regionais ganha espaço na produção das elites ilustradas.

Em meio à circulação de idéias evolucionistas e deterministas; de posicionamentos sobre a miscigenação no Brasil, surgem institutos históricos e geográficos que estendem sua ação e sua influência até o século atual. O caso do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, sediado no Rio de Janeiro; do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo e do Instituto Arqueológico e Geográfico de Pernambuco foram estudados pela antropóloga Lilia Schwarcz que propõe uma análise dos institutos:

> "É, portanto, no interior desse processo de consolidação do Estado Nacional, tão marcado por disputas regionais, que toma força um programa de sistematização de uma história oficial. Ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro coube o papel de demarcar espaços e ganhar respeitabilidade nacional. Aos demais, a função de garantir as suas especificidades regionais e buscar definir, quando possível, certa hegemonia cultural." 27

---

26 SCHWARCZ, Lilia Moritz. O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil. (1870-1930). 1993.

27 SCHWARCZ, *op. cit.* pp. 99-100.

Schwarcz analisa a forma destes intelectuais escreverem a história regional e nacional:

> "Para além das especificidades políticas e regionais, cabe aos institutos a montagem de uma nomenclatura própria, bem como a elaboração de uma agenda de personagens e fatos, da qual muitos historiadores pouco se libertaram. Presos a um projeto enciclopédico que encontrava ordem e encadeamento onde existem apenas eventos singulares em sua experiência regional, esses profissionais se comprometeram com a construção de uma história nacional, que, tendo o presente em mira, forjava o passado em tradição." [28]

Segundo a autora, o projeto dessas instituições pode ser, então, compreendido em dois sentidos: " Ao lado das querelas internas dos intitutos, sobressaía certa intenção comum que os identificava: criar uma história brasileira, ou melhor, dar um passado ao país e generalizar histórias de certos grupos regionalistas influentes." [29]

Neste sentido, o Instituto do Ceará não constitui uma exceção e, a maioria dos intelectuais que comentarei pertencem aos seus quadros. Para se perceber a vinculação do IC com outras instituições similares é suficiente destacar alguns dos seus sócios correspondentes como Euclides da Cunha e Sílvio Romero (também sócios do IHGB), Herman von Ihering, diretor do Museu Paulista, e Emílio Goeldi, diretor do Museu Paraense.

A participação do Ceará no movimento republicano da Confederação do Equador (1824) e a abolição da escravidão na província (1884) foram selecionados como eventos marcantes do passado cearense. Fundadores do IC descendem de heróis da Confederação ou participaram do movimento abolicionista. O desenvolvimento detalhado da história e da geografia locais coexiste com biografias, genealogias e discursos na Revista do Instituto do Ceará, que foi lançada em 1887 e manteve uma periodicidade anual.

A história, a classificação e a distribuição territorial dos grupos indígenas são abordadas regularmente na Revista do Instituto do Ceará (RIC). A temática racial (étnica) foi balizadora de posicionamentos dos intelectuais cearenses e está na base das representações da

---

[28] *Ibidem.* p.133.

[29] Ibidem. p.136.

identidade local, como acontecera nos demais institutos onde se discutiam teses raciais produzidas na Europa. Mais uma vez, Schwarcz indica um quadro geral do que se passava nos IHGs:

> "Nesses centros, o tema racial pareceu auxiliar na construção de uma história branca e européia para o Brasil. Mais uma vez a cópia não era absolutamente igual ao modelo: nos institutos, teoria evolucionista e monogenismo apareciam ao lado de pressupostos darwinistas sociais e poligenistas, como se modelos originalmente excludentes pudessem ser mesclados. Com as conclusões evolucionistas justificava-se o predomínio branco e a hierarquia social ríogida. Utilizando um darwinismo sócio-biológico, explicava-se o 'natural branqueamento' da população. Mas eram as teorias deterministas raciais que ajudavam a comprovar um certo atraso, ou condenavam a mistura racial no país.
> (...) Assim, se os modelos são semelhantes, as interpretações divergem. Os institutos corporificam, pos o local para a criação de falas oficiais sobre o país, bem como o espaço reservado a um discurso sobretudo enaltecedor da nação, longe do pessimismo dos médicos baianos, do ceticismo dos professores da Escola de Recife e do cientificismo dos naturalistas dos museus etnológicos, os diferentes institutos persistiam na interpretação positiva da realidade. O futuro era insofismavelmente branco, previsível e seguro. Em meio a um ambiente tomado pela insegurança no porvir e por diagnósticos encorajadores, os institutos históricos significaram uma grande exceção." [30]

A indelével miscigenação entre índios e brancos no Ceará (mais precisamente, na porção do território que se constituiu como Ceará), não consolida o "branqueamento natural" que Schwarcz identifica: o mestiço é ressaltado como tipo étnico que caracteriza o cearense. Contudo, entre os intelectuais cearenses percebe-se um ideal de europeização e uma valoração negativa das heranças indígenas e negras.

O Instituto do Ceará é considerado por seus intelectuais como um marco divisório *"nas ciências e na cultura"* locais. Lendo-se o prefácio de algumas obras de autores do IC e, até mesmo, em trabalhos que se propõem a revê-las, encontramos a reprodução de tal imagem[31]. Antes do IC, a historiografia cearense, situa o "desabrochar intelectual" a partir de 1870, com a "Academia Francesa" (1870-1875), posteriormente denominada "Gabinete Cearense de Leitura" (1875-1886), por onde circulou a primeira geração de historiadores do Ceará.

---

[30] SCHWARCZ, *op. cit.* p.137.

Como expoentes dessa movimentação destacam-se, para a temática em questão: Thomaz Pompeu de Souza Brasil (1818-1877), bacharel em direito, senador do Império, professor de história e geografia no Liceu do Ceará, que publicou um levantamento estatístico sobre o Ceará; Tristão de Alencar Araripe (1821-1908), advogado pela Faculdade de Direito de São Paulo, político, jurista e historiador, filho de Tristão Gonçalves que participou da Confederação do Equador; Pedro Théberge (1811-1864), francês radicalizado no Ceará, médico e historiador, e João Brígido (1829-1921), bacharel em direito, jornalista e historiador.[32]

A geração seguinte seria fundadora do Instituto e contemporânea do movimento pela abolição da escravatura. Algumas de suas referências principais são: Guilherme (Barão de) Studart (1856-1938), médico, compilador de documentos pesquisados em arquivos de Portugal, França e Espanha e, participante do movimento abolicionista; Paulino Nogueira (1842-1908), bacharel em direito e jornalista e Antônio Bezerra (1841-1921), bacharel em direito, jornalista e abolicionista. [33]

Thomaz Pompeu Sobrinho (1880-1967), engenheiro, mas também historiador e antropólogo; Carlos Studart Filho (1896-1982), historiador e antropólogo, Raimundo Girão (1900-1988), advogado e historiador e Florival Seraine (1910-1999), etnógrafo e pesquisador de folclore, são expoentes da denominada terceira geração de intelectuais do Ceará[34]. Suas

---

[31]RODRIGUES, José Honório. A Historiografia Cearense na Revista do Instituto do Ceará. In: RODRIGUES, José Honório. Índice Anotado da Revista do Instituto do Ceará. 1959; PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. Fontes Inéditas para a História Indígena no Ceará. 1992

[32] Dentre seus trabalhos destaco: POMPEU, Senador. Ensaio Estatístico do Ceará. 1863; ARARIPE, Tristão de Alencar. História da Província do Ceará: Desde os Tempos Primitivos até 1850. 1958 [1867]; THÉBERGE, Pedro. Esboço Histórico Sobre a Província do Ceará. 1973 [1869] e BRÍGIDO, João. Ceará - Homens e Fatos. 1919 [1899].

[33] Cito dentre suas obras: STUDART, Barão de. Datas e Fatos. 1896 e Geografia do Ceará. 1924; NOGUEIRA, Paulino, Vocabulário Indígena em uso na província do Ceará com explicações etimológicas, ortográphicas, topográphicas, históricas, therapeuticas, etc. 1887 e BEZERRA, Antônio. O Ceará e Os Cearenses, 1906; Os Caboclos de Montemór, 1916.

[34] Entre suas publicações, cito: POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Tapuias do Nordeste. 1939; Alguns Aspectos da Geografia Humana Cearense. 1940; Topônimos Indígenas dos Séculos XVI e XVII na Costa Cearense. 1945,

publicações se avolumam depois dos anos 30 e abrangem conteúdos históricos, geográficos e antropológicos seguindo a proposta do IC que passa a ter *"por finalidade específica o estudo da História, da Geografia e da Etnografia, especialmente do Ceará"* [35].

INTELECTUALIDADE CEARENSE: IDÉIAS QUE SE TORNARAM TRADIÇÕES

Pouca ou nenhuma evidência é dada aos índios, depois de 1850, e aos negros, depois de 1888, nos processos sociais que ocorreram no Ceará. Essa negação da diversidade étnica, um discurso que é uma prática, pois se ritualiza em escritos e falas públicas, pode ser considerada como uma *"tradição inventada"* no sentido definido por Eric Hobsbawn:

> "Um conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado".[36]

Essa invisibilidade colocada para índios e negros cabe na categoria de tradições que *"estabelecem ou simbolizam a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais"*[37]. A elite ilustrada no Ceará dedicou-se a pensar a identidade (e a história) local, geralmente dentro de uma correlação étnico-teritorial, ou seja, "o Ceará e os cearenses". As desigualdades internas foram redesenhadas para forjar uma homogeneidade étnica - o caboclo, o mestiço - e fez-se uma leitura teleológica da história do território que se constituiu como Ceará.

Índios Tremembés. 1951; e Pré-História Cearense. 1952. STUDART FILHO, Carlos. Notas Históricas Sobre os Indígenas Cearenses. 1931; Resistência dos Indígenas à Conquista e Povoamento da Terra - A Guerra dos Bárbaros, 1959 e 1961; Os Aborígenes no Ceará. 1962 e 1963. GIRÃO, Raimundo. História Econômica do Ceará. 1947; Pequena História do Ceará. 1971. [1953] e A Abolição no Ceará. 1969 [1956]. SERAINE, Florival. Sobre o Torém (dança de procedência indígena), 1955; Contribuição ao Estudo da Influência Indígena no Linguajar Cearense, 1952.

35 Estatutos do IC, segundo alteração de 1929, posteriormente modificada para "o estudo da História, da Geografia e da Antropologia e ciências correlatas, especialmente do Ceará (reforma de 1944).

36 HOBSBAWN, Eric. Introdução.1984. p.9.

37 HOBSBAWN, *op. cit.* p.17.

Nos primeiros anos do IC é notório o alargamento das fontes documentais que são acessadas e a seleção de eventos históricos a ser ressaltados (a Confederação do Equador, a Abolição). Uma explicação muito comum para o uso do trabalho indígena ou negro, foi a suposta adequação de índios às atividades pecuárias (praticada largamente no território cearense) e de negros à agricultura canavieira (dominante apenas no sul do Ceará).

As guerras contra os "índios bravos", a redução indígena posta em prática nos aldeamentos e a escravização dos africanos e seus descendentes foram suavizados na interpretação de alguns autores. A conclusão decorrente, que se torna dominante e repetitiva, é a assimilação dos índios à população geral e a quase ausência do negro na formação étnica dos cearenses. A imagem de uma população mestiça, mas sem índios ou negros identificáveis no presente, é por certo, uma tradição local que teve vigência até os anos 80 deste século.

As reflexões que se seguem não têm por objetivo determinar o campo estritamente histórico, geográfico ou antropológico de tais idéias. Limito-me, aqui, a identificar algumas origens, alterações e implicações de tais discursos.

Os Intelectuais e os Índios

> "A derrota indígena, apesar da resistência maior ou menor, funda-se na anulação das forças sociais, no abandono das práticas sagradas, na redução do homem como ser social, de vida comunal, a um indivíduo sem apoio e sem recurso."
>
> José Honório Rodrigues - *A Historiografia Cearense na Revista do Instituto do Ceará.*

A primeira geração de historiadores foi enfática ao tratar das guerras contra as populações indígenas, no período da ocupação do litoral e do sertão para a criação de gado, e da questão da integração ou assimilação dos índios à sociedade regional. Théberge coloca-se

contra o extermínio dos grupos indígenas e compara o sistema de aldeamento com a escravidão:

> "Já temos por vezes tido a ocasião de mostrar com que barbaridade foram os índios tratados pelos colonos que se vieram estabelecer na capitania do Ceará: as tentativas incessantes que se fizeram para os cativar, e a falta de fé com que eram agarrados, massacrados ou reduzidos ao cativeiro, mesmo nas suas aldeias onde se acostumaram à vida social, ou nas missões onde estudavam a doutrina. Nelas se acharam reunidos debaixo da salvaguarda da religião e das promessas dos Monarcas. Vimos também que depois que estes proibiram os cativeiros, ou antes, coibiram-nos, reduziram-se os indígenas aldeados a uma servidão talvez mais dura que a própria escravidão, obrigando-os contra seus hábitos a trabalharem além das suas forças, sem descanso, e sem alimento suficiente para revigorar os seus órgãos debilitados. Pelo menos quando eram escravos comprados, os donos tinham interesse em os conservar e alimentar a fim de não perder a sua propriedade; quando porém eram tirados para serviço, não se lhes dava a seus amos de os conservar ou perder; o que queriam era o fruto do seu trabalho; por isto maltratavam-nos e os esgotavam; porque com sua morte nada perdiam e depois destes obtinha outros.
> Duraram estes abusos por muito tempo, até que extinguindo-se quase a raça indígena debaixo dos maus tratos dos portugueses, não se acharam mais outros para substituir os que morriam numa escala espantosa."[38]

Araripe, seu contemporâneo, retrata o contato entre índios e colonizadores como o embate de raças assimetricamente desenvolvidas:

> "Os aborígenes possuidores do solo, não tinham idéia da propriedade, que a civilização desenvolve. A nova raça, que avassalava o território brasileiro, não procedia contra a justiça, ocupando,e apropriando terras incultas e desaproveitadas.
> (...)
> Tribos nômades e errantes, sem permanência, nem cultura, vagando de outro ponto, não podiam invocar a ocupação duradoura nem o resultado da indústria para assegurar e legitimar o seu senhorio que aliás, não era senão o efeito de violência contra tribos, que antecediam no lugar, ora ocupado com posse efêmera e passageira.
> O gênio civilizador da população ocidental da Europa não devia parar, e ficar ali contido, somente porque os aborígenes americanos deviam ter caça, pesca e frutos abundantes prodigalizados pela fertilidade natural.
> A terra é domínio do homem, e uma raça menos favorecida de dotes morais e intelectuais não devia impedir o desenvolvimento de outra raça mais ativa e mais capaz de vencer a natureza."[39]

Araripe ainda descreve e analisa as condições de vida dos índios no Ceará do seu tempo, portanto, após a decretada "extinção". Ele os vê reduzidos, assimilados à população regional, contudo, constituindo um problema:

---

[38]THÉBERGE, Pedro. Esboço Histórico Sobre a Província do Ceará. 1973 [1869]. p.163-164.

> "Vivendo os indígenas no meio do restante da população, como segregá-los da comunicação de pessoas de maus costumes, evitar o uso das bebidas espirituosas, ter debaixo de imediata inspeção os seus contatos, e evitar conflitos com as autoridades policiais estando os mesmos indígenas sujeitos à ação comum das autoridades e à polícia especial dos diretores?
> Os indígenas entre nós já não são numerosos, e vivem por tal forma mesclados com a outra parte da população, que não é possível dar-lhes regímen diferente, segregando-os da comunhão dos demais cidadãos.
> (...)
> Outrora numerosos, bárbaros e errantes, depois tirados das brenhas, e fixados em aldeias pela cateequese, e doutrinados pelos padres, foram os mesmos indígenas posteriormente devastados pela cobiça dos colonos e hoje estão reduzidos a número insignificante, e confundidos na massa geral da população sem formar classe distinta na sociedade brasileira." [40]

No prefácio do seu trabalho, Théberge, revela sua independência de posições quanto a conflitos que ele trata como o embate entre as famílias Monte e Feitosa, vinculando-a a seu olhar de estrangeiro:

> "Tenho sofrido renhida guerra de pessoas que como personagens públicas hão praticado ações que não quereriam ver publicadas em tempo algum; mas, pouco apreço a ela dei porque como tenho consciência de haver escrito sem paixão nem preconceito; sem ódio nem afeto; e sem me deixar levar por opiniões políticas, que, como estrangeiro, não partilho com a mesma intensidade que os nacionais, espero que as pessoas imparciais reconhecerão que me tenho esforçado por apreciar os fatos em seu justo valor e que, se algumas vezes errei, foi levado pela maior boa fé." [41]

Araripe, também no início de seu livro, manifesta a consciência de estar participando da construção da história da nação e da província:

> "Intentei escrever a História do Ceará, uma das esperançosas províncias do Império Brasileiro, para dar testemunho de amor ao solo pátrio.
> (...)
> A posteridade quererá conhecer como incultas selvas transformaram-se em cidades; como ínvios sertões abriram-se a cômodas estradas; como paludosas charnecas cobriram-se de profícuas culturas, e como em nossos mares e soberbos rios deram a espantosas força do vapor, substituindo uma população numerosa e rica a hordas minguadas e miseráveis.
> Ela desejará saber como a nobre raça caucasiana suplantou e aniquilou a raça autóctone, arrebatando-lhe o domínio livre dos bosques e plantando a civilização, que doma as feras e ameniza as brenhas.
> (...)
> Nas futuras idades se escreverá a história do Império: por ora só materiais podemos reunir; e a história parcial da província constituirá o depósito desses materiais.
> Nação recente, ainda falta-nos tempo para ter a verdadeira história. Somos de ontem; e os povos novos, no pensar de um insigne escritor antigo, não sabem ainda escrever a sua história.

---

[39] ARARIPE, Tristão de Alencar. História da Província do Ceará: desde os tempos primitivos até 1850. 1958 [1867]. p.114.

[40] *Ibidem.* pp.65-66.

[41] THÉBERGE, *op. cit.*p.11.

> (...)
> "A fraqueza do indígena cedeu ao valor e à inteligência dos forasteiros, que das plagas ocidentais da Europa vieram fundar um grande estado no vasto solo brasílico." [42]

Os posicionamentos veementes de Théberge e Araripe foram suavizados em interpretações posteriores da história indígena. Antes de prosseguir com esse ‘‘debate’’ entre autores separados por mais de um século, a discussão do extermínio dos índios deve ser remetida também à política oficial que contribuiu para a formulação das idéias aqui tratadas.

Como indica Manuela Carneiro da Cunha, a problemática indígena no século XIX muda de foco: deixa de ser uma questão de controle do trabalho indígena para ser uma questão de terra. O Ceará foi a primeira província brasileira a negar oficialmente a existência de índios nas áreas dos aldeamentos e a promover a apropriação das terras indígenas, processo que se desenrola após 1850 como confirma o seguinte aviso ministerial:

> "Foi ouvida a Secção do Imperio do Conselho d'Estado sobre o Officio da Thesouraria dessa Provincia de 11 de Maio proximo passado, transmittido em original a este Ministerio pelo da Fazenda com Aviso de 17 de julho ultimo, no qual, representando a mesma Thesouraria acerca do estado em que se achão as terras dos Indios, e dando conta das ordens que tem expedido para que ellas sejão sequestradas e incorporadas aos Proprios Nacionaes, por julgar não poderem ter mais applicação ao fim a que forão originalmente destinadas, nem ser applicavel á mesma Provincia o Regulamento no. 426 de 24 de Junho de 1845, em consequencia de não existirem ahi hordas de Indios selvagens e nas circunstancias suppostas pelo citado Regulamento, mas somente descendentes delles confundidos na massa da população civilisada, pede se lhe declare se deve proseguir naquellas providencias e solicita, quando assim seja resolvido, as ordens precisas para que ellas possão ser levadas a effeito, attenta a oposição que tem encontrado mesmo da parte das Justiças territoriaes que insistem em reter debaixo de sua jurisdicção as referidas terras, das quaes parte estão arrendadas ou aforadas, e parte usurpadas por particulares.
> (...) Deos Guarde a V.Ex. - Visconde de Mont'alegre. - Sr. Presidente da Provincia do Ceará."[43]

Esse discurso é corroborado em outros documentos oficiais como o relatório do Presidente da Província do Ceará em 1863:

> ‘‘Já não existem aqui indios aldeados ou bravios. Das antigas tribos de Tabajaras, Cariris e Pitaguaris, que habitavam a provincia, uma parte foi destruida, outra emigrou e o resto constitui os aldeamentos da serra da Ibiapaba (...)
> É neles que ainda hoje se encontra maior numero de descendentes das antigas raças; mas acham-se misturados na massa geral da população, composta na maxima parte de forasteiros,

---

42 ARARIPE, *op. cit.*p.13-15.

43 Rio de Janeiro, Ministério dos Negócios do Império em 21/10/1850 in CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Legislação Indigenista no Século XIX. 1992. pp.213-214.

> que excedendo-os em numero, riqueza e industria, tem havido por usurpação ou compra as terras pertencentes aos aborígenes.
> A mesma sorte que as da Ibiapaba tiveram as aldeas da capital, compreendidas as da antiga villa do Aquiraz, (onde existia o hospicio dos Jesuitas fundado no principio do seculo passado), Mecejana (missão de Paupina), Arronches (misssão de Porangaba), Soure (missão de Caucaia), e Monte-mór (missão dos Paiacús).'' [44]

Por um período que se estende por mais de cem anos após a decretada extinção dos aldeamentos indígenas, outros autores assinalam a presença dos "descendentes de índios" em conflitos de terra ou em manifestações "folclóricas". Antônio Bezerra, no início deste século, descreve como se posicionou a favor dos Paiaku numa disputa de terras com o vigário de Aquiraz, local de um aldeamento extinto:

> "Encontramos felizmente um documento de subido valor, que vem resolver a questão dos Paiacús, relativamente a terras de Guarani.
> (...)
> Esta questão era uma questão sem questão como diz o povo, pois o rvdo. Vigário do Aquirás para haver os fóros das terras inventou que Nossa Senhora da Conceição era possuidora de um pseudo patrimônio, e os caboclos, convictos que a terra lhes pertencia po posse imemorial, respondiam que donos de terras não pagam fóro das mesmas, e não pagaram.
> (...)
> E com certa ufania declaro que nunca de qualquer dêles [dos caboclos] recebi o valor de um nikel, em 24 anos que os protejo.
> Meu interesse tem sido somente por pena, visto que muito poucos são os que não os odeiam de morte, sem os conhecer nem ao menos de leve." [45]

João Nogueira, membro efetivo do IC, descreve a peregrinação dos Caboclos de Parangaba, em janeiro de 1935, local de um aldeamento:

> ''Um dos costumes tradicionais e mais antigos do Ceará é, sem dúvida, a peregrinação dos Caboclos da Parangaba à cata de esmolas para para a festa de Bom Jesus daquela vila.
> (...)
> Os atuais caboclos são descendentes dos remotos índios Algodões, assim chamados por causa de ''Amanaí" ou "Algodão", seu tuxaua.
> (...)
> Perdidos no meio do povaréu, dificilmente se pode distinguir os bons Caboclos (...). Não traziam os arcos as flechas e os cocares de penas de seus antepassados; mas bem seria que assim viesses ornados, por que a sua festa tivesse feição própria, o valor e o encanto das coisas muito antigas e muito nossas." [46]

---

[44] Relatório apresentado à Assembléia Legislativa Provincial por José Bento da Cunha Figueiredo Júnior em 9/10/1863.

[45] BEZERRA, Antônio. Os Caboclos de Montemór. 1916

Após a extinção dos aldeamentos no Ceará, a presença indígena aparecia como uma manifestação dissonante, já que, por exemplo, a tese da assimilação é reiterada no artigo de Nogueira. A idéia da extinção dos índios reaparece no capítulo sobre os Baiacus (Paiaku) quando Carlos Studart se reporta ao conflito acima citado:

> "Com a segurança própria aos que se assenhoreiam por completo de um assunto, escreveu aquêle historiador cearense vários artigos em favor dos seus pupilos, êstes acabaram provocando em redor dos infelizes caboclos uma verdadeira conjuração de simpatia, da qual parece ter resultado o afastamento do Padre Araripe de sua funções vicariais. Vencedores, os indígenas puderam terminar em paz sua existência histórica e desaparecer." [47]

Os livros de Théberge e Araripe foram reeditados com anotações de pesquisadores do IC deste século. A polêmica encontrada nas notas de rodapé, contribui para esclarecer a construção seletiva de eventos, processos e posicionamentos que viriam a se constituir em tradições locais.

O trecho de Théberge citado anteriormente recebeu notas de Mozart Soriano Aderaldo, que apresento praticamente na íntegra. Argumentando problemas de Théberge com fontes escassas, Aderaldo reinterpreta o autor e propõe seus contemporâneos no Instituto como referências básicas para entender o "extermínio" da população indígena:

> "Devemos ter em consideração o enorme esforço do Dr. Pedro Théberge no sentido de discorrer sobre os indígenas cearenses no tempo em que a documentação a respeito era muito mais reduzida do que hoje. (...) Convém, ainda, não esquecer que se houve 'massacre' dos índios por parte dos portugueses, isto se deveu não à 'falta de fé' dos brancos, nem apenas à sua 'ganância', concorrendo para tanto a constante resistência que alguns silvícolas opunham à penetração dos colonizadores, reação essa manifesta em certas ocasiões, principalmente na chamada 'Guerra dos Bárbaros', mais percucientemente estudada por Carlos Studart Filho. O desejo do europeu era, mesmo, o de que os silvícolas colaborassem no trabalho de colonização. Efetivamente no Nordeste semi-árido, de poucas possibilidades no que tange ao cultivo da cana de açúcar, para cuja atividade melhor se adaptava a raça negra, e prestando-se esta região mais à atividade do pastoreio, perfeitamente adaptável à mentalidade do índígena pela largueza dos campos e a indispensável mobilidade de quantos lidam com o gado, seria óbvio que o português, inteligentemente, procurasse aproveitar essa natural tendência dos aborígenes, em vez de extingui-los. Se algumas guerra predatórias por vezes ocorreram, as razões foram aquelas referidas por Carlos Studart Filho na obra aqui citada e não as mencionadas por Théberge.'' [48]

---

46 NOGUEIRA, João. A Chegada dos Caboclos. 1936. p.

47 STUDART FILHO, Carlos. 1962. p.182.

48 THÉBERGE, *op.cit.* p.163, Nota I.

A versão do extermínio que os comentadores de Theberge selecionam aproxima-se das formulações de Araripe: ‘‘Já foi visto em nota de capítulo anterior, que o ‘extermínio’ dos índios se deveu mais à miscigenação com o branco do que ao ‘massacre’ pelo simples gosto de destruir.”[49]

Aí se forma em parte a imagem do **caboclo**, termo que se estende àqueles que têm ascendência indígena. Para a maior parte dos intelectuais consultados não existe mais uma problemática contemporânea relacionada aos grupos indígenas e sim uma avaliação da formação étnica do povo cearense. A continuidade dos grupos anteriormente aldeados praticamente não é investigada. Contudo, nos anos 50 e 60 foram publicados diversos artigos dos intelectuais do IC que trazem indicações e hipóteses acerca de grupos situados em locais de antigos aldeamentos.

Em 1950, o folclorista Florival Seraine, membro do IC, conheceu Almofala, onde os Tremembé foram aldeados, interessado na dança do Torém praticada por alguns habitantes do povoado. O autor os reconhece como um grupo diferenciado, devido à sua origem indígena:

> “Dentro de um padrão de vida dos mais baixos vivem os caboclos dançadores, mas êste, sem dúvida, encontra equivalente em estratos sociais mais ínfimos da nossa hinterlândia, se bem que ainda se possa pensar em forças contra-aculturativas, subjacentes, surgindo para reter sua marginalidade, e eles ainda revelem na cultura material algumas influências indígenas peculiares.
> (...) Uma dança que já vai passando ao domínio do folclore, porém, da mesma maneira que os caboclos dançadores, embora hajam perdido o modo de vida dos seus ancestrais, ainda não se adaptaram integralmente ao dos outros caboclos da região, sendo mesmo por eles distinguidos, com a sua parentela, como um núcleo humano à parte.” [50]

Em um artigo anterior, Seraine, esboça a proposta de uma investigação mais ampla de localidades onde habitam descendentes de índios:

> “Frisamos, no entanto, que no Ceará há regiões como a Ibiapaba, onde permaneceram durante maior espaço de tempo grupos indígenas, que conservavam no linguajar dos seus habitantes expressões tupis, que na Capital já não se usam. Citamos apenas para exemplificar *cunhã* e *curumim* ou *culumim*, a que já aludimos anteriormente.
> Um esforço que talvez servisse para esclarecer certos pontos controvertidos e mesmo trazer a lume algum facto novo, seria o de buscar essas regiões serranas ou do litoral onde vivem ainda

---

49 THÉBERGE, *op.cit.* p.164. Nota II.

50 SERAINE, Florival. Para a Metodologia da Investigação Folclórica. 1959

> patrícios nossos que conservam os traços indígenas bastante acentuados, e dos quais alguns são mesmo descendentes em segunda ou terceira geração de verdadeiros aborígenes.” [51]

Pompeu Sobrinho concorda com as impressões de Seraine acerca dos moradores de Almofala:

> "Ainda agora por ali, se encontram os mais autênticos remanescentes dos Tremembés com o seu fácies especial, mas num miserável estado de aculturação. (...) apenas conhecemos o que recentemente colheu o Dr. Florival Seraine, nas praias de Almofala onde teve oportunidade de assistir à festividade que os índios chamam **Torém**." [52]

Posteriormente, como diretor do Instituto de Antropologia da Universidade Federal do Ceará, criado em 958, Pompeu Sobrinho reconhece a presença de remanescentes indígenas em Pacajus:

> “O ‘SERVIÇO” [de Antropologia] conseguiu organizar a primeira equipe de pesquisadores de campo ..... recolhendo numerosas e preciosas informações inéditas a respeito dos remanescentes indígenas de Pacajus (índios Paiakus) e de uma comunidade de negros, que se isolara naquele mesmo município, ali vivendo quase auto-suficientemente, há cerca de um século.[53]

Em outro escrito Pompeu Sobrinho aponta a herança indígena e negra de algumas “comunidades rurais” a serem alcançadas por um amplo projeto de pesquisa:

> “Sub-área litorânea.(...) esta sub-área outrora fora habitada, em geral, por índios do grupo tupi, com uma notável cultura, caracterizada pela lavoura de mandioca e milho e artefatos e métodos cerâmicos que ainda influem na atual situação sócio-cultural.
> (...) Sub-área sertaneja. (...) Esta extensa área fora outrora escassamente ocupada por indígenas de origem láguida, os mais primitivos da América: não tinham agricultura nem cerâmica. Poucos traços da sua antropologia física e cultural subsistem nas atuais populaçoes sertanejas.
> (...) Sub-área do VALE DO CARIRI. (...) O Vale do Cariri ainda se distingue por sua base étnica, fundada no tipo **Cariri,** do grupo **Brasílido**, que legou à região uma cultura primitiva particular de fundo agrícola. O negro africano introduzido por exigência da mineração colonial do ouro e da lavoura da cana é também uma contribuição étnica não desprezível.” [54]

Raimundo Girão também assinala a incidência de descendentes de índios nas áreas dos antigos aldeamentos:

---

[51] SERAINE, Florival. Contribuição ao estudo da influência indígena no linguajar cearense. 1950. pp.10-11.

[52] POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Índios Tremembés. 1951. p.264. Grifos do Autor.

[53] POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Apresentação. 1958. Boletim de Antropologia. Nº. 1. Grifos do Autor. [Nota acrescentada na revisão da dissertação]

> "A mistura étnica com o índio foi a maior, mais vasta, mais íntim**a**, porque a exploração do território de logo se definiu no sentido curraleiro, para cujos místeres o nativo se prestava convenientemente, sem necessidade do braço negro.
> A escravidão azeviche nos campos do Nordeste semi-árido tomou a forma do aproveitamento do aborígene preado no serviço da vaqueirice. O fazendeiro tinha o homem nos labores do curral e a mulher índia nos da casa e no da procriação bastarda.
> Entretanto, os cruzamentos legais do euroupeu com as 'filhas da terra' esbarravam no preconceito da branquidade e só em torno das missões ou aldeamentos jesuíticos, onde este último se aglomerava, é que a fusão racial se processou mais larga e mais nivelada. Ainda hoje predomina o elemento caboclo nas áreas em que se instalaram aquelas missões, tais como, por exemplo, Caucaia, Messejana, Parangaba, Pacajus, Baturité, Cariri e Serra da Ibiapaba." [55]

Os índios interessavam aos estudiosos do IC muito mais como personagens do passado cearense. A vasta produção historiográfica trata em sua maior parte da conquista territorial e das guerras de extermínio, do efeito "civilizador" da catequese e dos aldeamentos e da influência indígena na formação étnica e cultural dos cearenses.

Cabe dizer que Studart Filho e Seraine também eram membros do Instituto de Antropologia da Universidade Federal do Ceará, o que revela a influência destes intelectuais do IC na universidade. No entanto, para além da denominação *índio* ou *caboclo*, foram vislumbradas outras hipóteses que os intelectuais cearenses não retomaram até o início dos anos 90. A repetição de expressões como "não existem mais índios aldeados, apenas descendentes deles confundidos na massa geral da população" resume a invisibilidade dos índios no Ceará, o que me permite compreendê-los ao lado da trajetória da população negra no Estado.

---

54 POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Projeto de Pesquisa Sócio-Cultural no Ceará. 1962. pp. 87-89. (Grifos do autor).

55 GIRÃO, Raimundo. Pequena História do Ceará. 1971. p.77.

Os Intelectuais e os Negros

> "Se havia mais escravos no sertão, onde não se exercia a agricultura, do que na marinha, e se a criação de gados não carece de muita gente, é fácil concluir, mais uma vez, esta verdade decisiva: a quase imunidade do Ceará às influências das culturas negras."
>
> José Honório Rodrigues - *A Historiografia Cearense na Revista do Instituto do Ceará.*

O primeiro tema recorrente, quanto à **presença negra** no Ceará, é a ínfima porcentagem de "sangue negro nas veias cearenses". Tomando em geral a categoria "escravo" como sinônimo de "negro" a maioria dos historiadores se detém na parca utilização de mão-de-obra escrava na pecuária, atividade produtiva básica da província. Outro tema que é reiterado na historiografia cearense é a "**escravidão branda**", posto que no Ceará a maior parte do trabalho escravo teria sido se desenvolvido em serviços em âmbito doméstico, como se pode ver em João Brígido:

> "É preciso deixar bem acentuado que muito embora a crudelissima disciplina de familia antiga, que penetrava até as escolas, o escravo do Ceará não era o mesmo martyr da lavoura do sul. Não conhecia o eito e a senzala dos latifúndios, fazia tão somente de doméstico, em contacto com o seu senhor. Os homens ajudavam no campo e as mulheres debaixo do mesmo tecto, faziam o menage e à conta dellas estava a cozinha, cargo de confiança, entendendo com o preparo do pão, do qual depende a vida ou pode vir a morte." [56]

O tema mais proclamado é, contudo, a **abolição pioneira** no Ceará. O "fim da escravidão" no território cearense, em 1884, é utilizado como evento que ressalta a província na história do Brasil.

---

[56] BRÍGIDO, João. Ceará - Homens e Factos. 1919. p.308.

O ano de 1871, data da promulgação da Lei do Ventre Livre, é tomado como marco da decadência formal do sistema escravocrata. Os anos seguintes, no Ceará, representam um período de (re)venda de escravizados para as províncias cafeeiras do Sul e Sudeste seguido da campanha abolicionista.

O movimento abolicionista consistiu na criação de diversas associações, dentre as quais se destacam: a Sociedade Perseverança e Porvir (fundada em 1879), antecedente da Sociedade Cearense Libertadora (1880) que se autoproclamava radical e recorria a métodos não legais como esconder escravizados fugitivos em propriedades particulares; o Centro Abolicionista (1882), de tendência legalista e a Sociedade das Senhoras Libertadoras (1882).

Os abolicionistas "radicais" empreenderam muitas "libertações" pacíficas e simbólicas. A abolição formal da escravidão no Ceará foi gradual e não diferiu muito do que ocorreu nas outras províncias. A campanha abolicionista recebeu lugar de destaque na historiografia local, mas poucos negros foram ressaltados neste movimento, com exceção de Francisco Nascimento e José Napoleão, trabalhadores do porto do Mucuripe. Os ímpetos e os fatos heróicos compõem a versão dos intelectuais do IC, como a "libertação" de escravizados, em Fortaleza, em 25 de março de 1884, data da abolição da escravatura no Ceará:

> "Libertar 35 escravos de uma só vez era um commettimento de sacrifício que só a Libertadora Cearense tinha realizado.
> De todas as sociedades abolicionistas do império, nenhuma fizera tanto em provínciais mais ricas. A própria côrte estava abaixo do Ceará". [57]

O mesmo João Brígido que esboçou a idéia da escravidão branda, analisou as contradições da pena de morte contra Benedita, uma mulher negra, suspeita de ter assassinado, em Maranguape, um menino, filho do "seu senhor". Brígido também expõe com detalhes a execução, em Fortaleza, dos passageiros da escuna "Laura Segunda'' que se relaram contra a

[57] BEZERRA, Antônio. O Ceará e os Cearenses. 1924. p.53-54.

tripulação em 1839, ficando conhecidos como "os Pretos da Laura". O autor criticava nos jornais da época, a auto-proclamada radicalidade dos membros da Sociedade Libertadora como Antônio Bezerra. [58]

[VER REVISÃO]

Edmar Morel, fazendo apologia dos abolicionistas, escreveu um livro sobre Francisco José do Nascimento, que passou a história como líder das greves de jangadeiros que se recusaram a transportar escravizados para o sudeste do país, em 1881. O autor transcreve trechos do diário daquele que viria a ser denominado "Dragão do Mar". [59]

Na Revista do Instituto do Ceará, João Nogueira, reconstitui, *"de memória e por informação de pessôas do tempo"*, a apresentação dos Congos em Fortaleza, que teriam se manifestado até 1880. Os Congos, no texto de Nogueira, cantam loas, em frente da Igreja do Rosário, para Zambi Apungo, divindade banto, e para a Rainha Ginga (Nzinga).[60]

Os "Reis Congos" são referidos ainda por D. José Tupinambá da Frota quando trata da Irmandade e da Capela de N. S. do Rosário dos Homens Pretos de Sobral, iniciadas em 1760. Tupinambá descreve o ritual dos congos, seus primeiros reis - José Dias e Esperança Maria (1768), e afirma que os Reis Congos se apresentaram até 1889 [61]. Outras irmandades de religiosas de pretos, constituídas no século XIX, são assinaladas em textos mais recentes: em Fortaleza (1840), Aracati (1853), Quixeramobim (1854), Barbalha (1860), Crato (1860), que abrigava "homens livres de todas as cores" mas possuía um segundo núcleo de "pretos escravos"[62]. Além destas, existiam aquelas compostas por "homens pardos": as irmandades

---

58 BRÍGIDO, João. *op. cit.*

59 MOREL, Edmar. Vendaval da Liberdade: a luta do povo pela abolição. 1988.

60 NOGUEIRA, João. Os Congos. 1934.

61 FROTA, D. José Tupinambá da Frota. História de Sobral. 1974[1952]

62CAMPOS, Eduardo. As Irmandades Religiosas do Ceará Provincial. 1980; Arquivo Público do Estado do Ceará. Catálogo de Fontes Primária Sobre a Escravidão Negra. 1988 e Arquivo Nacional. Guia de Fontes para a História da África, da Escravidão Negra e do Negro na Sociedade Atual. 1988.

de Nossa Senhora do Livramento de Fortaleza (1858) e de Sobral (1860) e do Senhor Bom Jesus do Bom Fim de Quixeramobim (1860).[63]

Nos anos 60, as controvérsias sobre os efeitos da abolição foram objeto de discussão entre os intelectuais do IC. O historiador norte-americano Billy Chandler, em artigo publicado na RIC, aborda a permanência do sistema escravista no município de Milagres até 1886, sendo que os escravizados foram condicionados a trabalhar por mais três anos. A partir desse fato, bastante comentado na historiografia cearense, o autor cuidadosamente propõe que, no Ceará, a data a ser considerada como fim da escravidão seja 1888 e não 1884. 64

O artigo de Chandler recebeu apresentação de Carlos Studart Filho com o título de "Revisionismo Histórico". Nás páginas finais deste tomo da revista é possível saber que a questão foi discutida pela diretoria do IC [65]. No entanto, a Abolição de 1884, que fez do Ceará a "Terra da Luz", permaneceu como marco do passado oficial dos cearenses:

> "Não seria, pois, a manifestação isolada de um município que sonegaria o laurel redentor a tôda uma Província: o *fato esporádico* não tem visibilidade histórica e, portanto, não se torna um fato sociológico. (...)
> A emancipação estava feita na realidade histórica da Província em 1884.
> E não há documento que a destrua."[66]

Raimundo Girão destaca-se como historiador da abolição no Ceará ao retomar as formulações de seus antecessores, os documentos coligidos pelo Barão de Studart, as impressões de alguns viajantes e jornais da época. Uma de suas proposições se enquadra na discussão da "pequena presença negra" nos estabelecimentos rurais:

> "De ordinário, as fazendas e os sítios de cana-de-açúcar possuíam escravos quase sempre comprados a preço mais baixo, principalmente em Pernambuco, em troca de bois, porque atacados dea chigua ou bicho, lá se desvalorizavam. Mas o ar do sertão sem demora os curava, readaptando-os para os diversos serviços. Também era comum que pessoas brancas e até de cor mantivessem 2 ou 3 escravos partilhando com elas o produto do seu trabalho diário. Tais escravos eram geralmente criados nas próprias famílias, ou africanos adquiridos muito moços

---

63 *Idem. Ibidem.*

64 CHANDLER, Billy. Os Escravagistas de Milagres: um pós-escrito à história da escravidão no Ceará. 1966.

65 STUDART FILHO, Carlos. Revisionismo Histórico. 1966 e DAMASCENO, Pantaleão. Cartas sobre as Pesquisas de Billy Chandler reclamam a passividade do Instituto do Ceará. 1966.

66 MENEZES, Djacir. Debate Sôbre o Abolicionismo Cearense. 1967.

> por pequeno preço, sendo considerados membros da família, dividindo com esta quanto ganhavam."[67]

No texto de Girão, há referências fragmentadas de fugas, formação de mocambos, atos de rebeldia e tortura, que são assumidas pelo autor como exceções. Num destes vestígios aparece que alguns proprietários possuiam muitos escravos, em relação aos 2 ou 3 por ele sugeridos:

> "Atitudes mais ousadas, como belos exemplos, provocaram a emulação tais como aqueles do casal octogenário João José de Farias - Bernardina Maria do Amor Divino, residente no lugar Patu, da vila de Maria Pereira (Mombaça), que duma vez só, quebrou os grilhões aos seus 35 negros, bem como aqueloutra, eloqüentíssima, dos irmãos Manuel Francisco e Antônio Duarte de Queiroz, fazendeiros na freguesia de Quixadá e chefes, ali, do partido liberal, que fizeram o mesmo em relação aos 84 de sua co-propriedade." [68]

No capítulo "O Negro no Ceará", este autor apresenta dados do jornal O Libertador (órgão da Sociedade Cearense Libertadora), acerca da distribuição da população negra no em janeiro de 1884. Mesmo com toda a mobilização abolicionista, segundo Girão, por essa data haviam 31 516 escravizados no Ceará distribuidos na quase totalidade das vilas e freguesias.[69]

Quando se dedica a escrever a história do Ceará, esse autor se torna um exímio sintetizador das idéias que circulavam no IC. Uma citação da "Pequena História do Ceará" é bastante ilustrativa, destacando-se o teor ideológico do texto:

> "Nessa organização-sócio econômica, que veio caracterizar, no conceito de Capistrano (de Abreu), a civilização do couro, os ombros afros pouco entraram em cena. Restringiam-se aos místeres da criadagem, quando os 'negros velhos' e as babás, que não sofriam, em regra, o peso e os castigos do eito, como nas zonas dos engenhos de açúcar e nas de mineração.
> No Ceará os canaviais mal alimentavam, ou alimentam, modestos engenhos bangüês de fabricação de rapadura, e as catas auríferas mal saíram dos fracassados ensaios da Itarema, de São José dos Cariris e das Fraldas da Serra Grande.
> Daí porque a percentagem do sangue africano é pequena dentro das veias do cearense. E também porque, humilde e pouco, o negro não pode subir na escala social, ficou em baixo, sem ânimo de interferir na mesclagem da etnia cearense." [70]

---

44 GIRÃO, Raimundo. A Abolição no Ceará. 1969 [1956]. p.45. Baseado em KOSTER, Henri. Viagem ao Nordeste do Brasil.1816.

68 GIRÃO, op. cit. p.57. A partir de dados do jornal O Cearense (16.06.1870).

69 GIRÃO, op.cit. p.52.

70 GIRÃO, Raimundo. Pequena História do Ceará. 1971. pp.77-78.

Como se verifica em outros autores, para Girão o branco não é o tipo étnico que prevalece, pois há o reconhecimento de uma inevitável miscigenação, onde índios e brancos se fundem, todavia, o negro permanece ausente.

Quanto a agrupamentos negros, no Dicionário Histórico e Geográfico do Ceará de Renato Braga, membro do IC, há um registro que figura como exceção na historiografia cearense:

"BASTIÕES - Povoado com 5O habitações e escola municipal, sobre a serra de seu nome, município de Iracema. Habitado exclusivamente por pretos, dedicados à lavoura, com a particularidade de serem todos alfabetizados." [71]

Somente nos anos 80, as publicações dos intelectuais do IC dão menos ênfase para o abolicionismo: Guarino Alves, mostra sinais de violência contra negros e mestiços em anúncios de jornais referentes a fugas; Pedro Alberto de Oliveira, se debruça sobre estatísticas para a primeira metade do século XIX e, mesmo reafirmando que o Ceará *"não era uma negrícia"*, apresenta que algumas vilas chegaram a ter 30% de sua população sob trabalho escravo e que alguns fazendeiros detinham grandes plantéis de escravizados; Oswaldo Riedel, tenta investigar as possíveis origens dos africanos que vieram para o Ceará (que seriam, em maior parte, "angolano-congoleses" ou "bantos") e as condições de vida dos escravizados no Estado. O autor dedica um capítulo a Conceição dos Caetano, intitulado "Cisto Racial no Ceará", escrito com base em matéria de jornal.[72]

Pedro Alberto de Oliveira fez vasto levantamento documental, no Rio de Janeiro, em Pernambuco e no Ceará, interessado em entender as condições econômicas e políticas do término da escravidão no Ceará. O autor reitera a tese da pequena presença negra no Estado,

---

71 BRAGA, Renato. Dicionário Histórico e Geográfico do Ceará. 1967. p.53.

72 ALVES, Guarino. Elementos Para o Estudo da Escravidão Negra no Ceará. 1984; OLIVEIRA SILVA, Pedro Alberto de Oliveira. A Escravidão no Ceará na 1a. Metade do Século XIX. 1984 e A Escravidão no Ceará: O

devido à introdução tardia do trabalho escravo, à insipiência econômica da província e à atividade pecuária que utilizava principalmente mão-de-obra livre [73]. Como a maioria dos historiadores cearenses, Pedro Alberto trabalha com a instituição "escravidão" e a categoria "escravo" e não comenta os dados sobre a população negra livre que, por todo o século XIX, segundo suas fontes, era maior que a população negra escravizada.

Nos textos consultados, percebe-se que as manifestações culturais negras são consideradas desaparecidas após a abolição. Não há uma abordagem pautada no que aconteceu com a população negra após 1888. A imagem de um Ceará pioneiro na extinção da escravatura tem o seu duplo na invisibilidade que foi posta para a população negra. Para se avançar na perspectiva aqui encetada, seria necessário fazer um rastreamento da produção dos intelectuais do Ceará, o que excede esta pesquisa.

A REVISÃO DA "EXTINÇÃO" DOS ÍNDIOS E DA "AUSÊNCIA" DOS NEGROS

> "Vejo que a etnografia está sendo tratada agora com bastante carinho. Seu trabalho é uma boa síntese do que há esparso sobre os índios do Ceará, e é lamentável que não haja sequer uns restinhos de tribos para serem estudadas... Quando o Gonçalves Dias andou aí, em 1859, já não encontrou cousa alguma mas quem sabe se algum dia não teremos a surprêsa de desencavar ainda alguns cariris lá pelos sertões?"
> Carta de Fróis Abreu a Carlos Studart, 1931.

A revisão do "desaparecimento" dos índios no Ceará só recentemente vem acontecendo em um contexto que inclui a mobilização de grupos indígenas considerados extintos, o desenvolvimento de novas pesquisas e a retomada das fontes para a história

---

Trabalho Escravo e a Abolição. 1987; RIEDEL, Oswaldo. O Escravo no Ceará. Perspectiva Antropológica do Escravo No Ceará. 1987 e Perspctiva Antropológica do Escravo no Ceará. 1988.

[73] OLIVEIRA SILVA, Pedro Alberto. O Declínio da Escravidão no Ceará. 1988.

indígena[74]. Vestígios até então não investigados pelos intelectuais estão sendo reconsiderados. Sylvia Porto Alegre, antropóloga da Universidade Federal do Ceará, sustenta uma hipótese que contradiz o "desaparecimento":

> "A hipótese que levantamos, a partir dos aspectos demográficos analisados, é que se achava em curso um processo de sobrevivência étnica, já iniciado no período da tutela jesuítica, construído através da substituição gradativa da autonomia das culturas tribais específicas por algo que pode ser chamado uma 'cultura de contato'. Germinada no interior dos aldeamentos, a dinâmica cultural do contato expandiu-se para fora desses limites controlados e mais visíveis, através da dispersão dos povos indígenas pelo sertão, incorporando mudanças e reproduzindo continuidades." [75]

Segundo Porto Alegre, os índios, vivendo essa "cultura do contato" teriam desenvolvido estratégias de continuidade, permanecendo no seu local de origem:

> "Podemos concluir, portanto, que apesar do esvaziamento progressivo das aldeias, uma parte dos índios do Nordeste conseguiu permanecer no seu local de origem. A perda de visibilidade, o chamado 'desaparecimento', guarda uma relação direta com a emergência da categoria denominada 'caboclo' produto da dinâmica cultural do contato. Buscando formas variadas de preservar sua unidade, os povos indígenas remanescentes na região valeram-se da dinâmica da 'cultura de contato' para sobreviver." [76]

De acordo com algumas compilações de documentos relativos à história indígena, os processos em curso, na segunda metade do século XIX, no Ceará, consistem na acelerada usurpação das terras indígenas, na reação individual de índios que solicitam o título das terras que ocupam, e na permanência de grupos indígenas na área de origem ou em proximidades.[77]

Pesquisas recentes que tratam dos Tapeba e dos Tremembé, respectivamente situados nas áreas dos aldeamentos de Nossa Senhora dos Prazeres de Caucaia e de Nossa Senhora da

---

74 PORTO ALEGRE, Sylvia. Relações Interétnicas e História Regional: Uma Revisão do "Desaparecimento" das Populações Indígenas do Nordeste. 1992; Fontes Inéditas Para a História Indígena no Ceará. Fortaleza, UFC/NEPS, 1992.

75 PORTO ALEGRE, Sylvia. Aldeias Indígenas e Povoamento no Nordeste no Final do Século XVIII: Aspectos Demográficos da "Cultura de Contato". 1993. p.213

76 PORTO ALEGRE, Sylvia. op.cit. p.214.

77 PORTO ALEGRE, Sylvia. Repertório de Documentos do Ceará. 1994 e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.) Legislação Indigenista no Século XIX .1992.

Conceição de Almofala, confirmam, em parte, a hipótese de Porto Alegre[78]. Contudo, há lacunas na historiografia a respeito de outros grupos aldeados e dos deslocamentos dos índios no território cearense.

Quanto a população negra, uma tentativa de rever a "escravidão branda" se encontra no trabalho de Eduardo Campos. O autor discorda do excessivo destaque dado à ação dos abolicionistas, o que acabou *"praticamente obscurecendo, ou tornando difuso e incaracterístico o comportamento dos nossos escravistas, a ponto de não se poder definir ao certo - graças à visão dos historiadores do processo abolicionista - a realidade da sujeição do elemento servil do Ceará."* [79]

Pesquisando anúncios de fugas nos jornais cearenses, este autor, procura refletir sobre as condições de vida dos escravizados no Ceará, que, em princípio, viveram os mesmos processos de violência que ocorreram em todo o país. Campos traz um capítulo sobre atos de rebeldia dos "escravos", como levantes e assassinatos de "senhores". O autor ressalta, ainda, a presença negra (e "escrava") no sertão nordestino.

Uma hipótese que contradiz as antigas teses acerca da população negra está contida em artigo da historiadora Maria do Carmo Araújo:

> "A historiografia cearense ainda apresenta uma lacuna com referência ao estudo do escravismo no Ceará. De um modo geral, não insere o escravo no processo produtivo e prefere declarar que os escravos não se constituíam fundamento da economia, tanto porque eram em número reduzido, como porque dedicavam-se a tarefas domésticas.
> Na verdade, faltam pesquisas mais detalhadas sobre esse assunto afim de que mitos, tais como o da sociedade 'livre' da pecuária nordestina, sejam desfeitos. Registra-se contudo, o estudo meticuloso sobre os escravos dos Inhamuns em que o autor, Billy Chandler, revela dados significativos. São informações sobre escravos que exerciam tarefas que iam desde a pecuária (vaqueiros), passando pela agricultura, pelo processo de charqueada e demais atividades necessárias da fazenda.
> Consultando-se o censo de 1872 tem-se a seguinte composição da populacão: livres - 689 773; escravos - 31 913. O total da população escrava era muito menor em termos absolutos do que a

78 VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do. Terra, Tradição e Etnicidade: os Tremembé do Ceará. 1993; OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson A. de. Torém: um demarcador de fronteiras étnicas. A dinâmica da reelaboração cultural no processo de afirmação étnica dos Tremembé de Almofala; e BARRETO FILHO, Henyo Trindade. Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau de Caucaia, Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica.1993.

79 CAMPOS, Eduardo. Revelações das Condições de Vida dos Cativos no Ceará. 1984.

> população livre. Mas os proprietários de terra eram em número reduzido e, individualmente, possuíam um número relativamente grande de escravos." [80]

Billy Chandler, trabalhando com os censos de 1804, 1808, 1813 e 1872, e considerando *"pretos, mulatos e pardos"* como pessoas *"identificadas como portadoras de reconhecível origem negróide"*, insiste que a participação dos descendentes de africanos na formação étnica dos cearenses foi pouco ou nada mencionada. Em contraposição, os dados censitários sugerem uma grande influência negra na composição da população cearense, posto que a quantidade de "pretos, pardos e mulatos", no século XIX, é sempre superior a 50%. Daí, ele conclui:

> "Ao considerar a formação étnica do Ceará, acima de tudo, os negros devem ser observados como um elemento geral no deslocamento de pessoas para a área e no seu subseqüente desenvolvimento e não, ligados somente com a instituição da escravidão e da campanha abolicionista. Pelos dados censitários tomados fica claro que nos primeiros anos do século XIX as pessoas livres, de inteira ou parcial ancestralidade negróide, superavam em número os escravizados. Assim - e este é o ponto crucial - a história dos negros nesta área não é principalmente a de um insignificante grupo escravizado que existia em estado de letargia sexual, mas antes de tudo um elemento geral que desempanhava um papel vital e ativo na formação étnica e na cultura da população geral." [81]

As tabelas que se seguem reproduzem alguns dados comentados por Chandler. Selecionei os Censos de 1813 e 1872 porque se mostram mais completos (trazem os números por etnias e a quantidade de escravos e livres) e são representativos de cada metade do século XIX.

---

[80] ARAÚJO, Maria do Carmo. O Poder Local no Ceará. 1989. p.107.

[81] "In a consideration of the ethnic formation of Ceará, moreover, Negroes should be regarded as a general element in the movement of people to the area and in its subsequent development and not linked only with the institution of slavery and the abolitionist campaign, for the appended census data make it clear that the early 19th century free persons of full or partial Negroid ancestry outnumbered the enslaved ones. Thus - and this is the crucial point - the history of Negroes in this area is not chiefly that of a numerically insignifcant enslaved group existing in a state of sexual lethargy but rather of a general element which was playing a vital and active role in the formation of the general population and its culture." CHANDLER, Billy J.. The Role of Negroes in the Ethnic Formation of Ceará: the Need for a Reappraisal. 1973. p.35.

TABELA 1

CEARÁ
População por etnias nos censos de 1813 e 1872

ANO	TOTAL	ÍNDIOS %	MULATOS %	PRETOS %	BRANCOS %
1813	149 285	9 116	74 361	24 051	41 659
		6,1%	49,8%	16,1%	27,9%
		CABOCLOS	PARDOS		
1872	721 686	52 837	357 420	42 592	268 836
		7,3%	49,5%	5,9%	37,2%

Fontes:
"Mapa da População da Província da Capitania do Ceará extrahido dos que derão os Cappitães móres em o anno de 1813" apud CHANDLER, Billy . The Role of Negroes in the Ethnic Formation of Ceará. 1973.
Recenseamento da População do Império do Brasil apud OLIVEIRA SILVA, Pedro Alberto. Declínio da Escravidão no Ceará. 1988.

TABELA 2

Ceará
População de pretos, mulatos e pardos nos censos de 1813 e 1872

ANO	TOTAL PRETOS	PRETOS LIVRES %	TOTAL MULATOS/ PARDOS	MULATOS/ PARDOS LIVRES %
1813	24 069	13 197	73 821	67 485
		54,8%		91,4%
1872	42 592	28 974	357 420	339 166
		67,9%		94,9%

Fontes:
"Mapa da População da Província da Capitania do Ceará extrahido dos que derão os Cappitães móres em o anno de 1813" apud CHANDLER, Billy . The Role of Negroes in the Ethnic Formation of Ceará. 1973
Recenseamento da População do Império do Brasil apud OLIVEIRA SILVA, Pedro Alberto. Declínio da Escravidão no Ceará. 1988.

Estes censos apontam a mudança da denominação "índios" para ''caboclos" (visto que em 1872 *"já não existiam mais índios"*) mantendo percentuais semelhantes. Destacam-se, ainda, a queda do percentual de "pretos" e o aumento da porcentagem de "brancos". A Tabela 2 indica que, no século XIX, a população de "pretos" livres era maior que a população de pretos "escravos", o que também acontece com o segmento dos mulatos/pardos, cujo percentual de "escravos" é diminuto.

Como afirmou Araújo, há lacunas na historiografia cearense acerca da escravidão, sendo que, as formas de associação da população negra constituem um campo pouco ou nada revisitado da história do Ceará. A identificação de agrupamentos negros tem aumentado nos últimos anos, por esforço de militantes do movimento negro, apesar de não ser perceptível (por parte da imprensa ou da universidade) uma mobilização política da população negra no campo.

Os confrontos locais, como se dão com os Caetanos, por exemplo, passam por outros processos de demarcação de identidades e de territórios que não cabem neste capítulo. Pesquisas foram concluídas e outras estão em andamento. [82]

O pensamento da intelectualidade cearense, mais precisamente dos membros do IC, a respeito de índios e negros, é mais vasto e traz mais nuances do que apresentei neste texto. As obras citadas (e outras mais) merecem várias releituras pelas informações que contêm, pela formação e pela perspectiva - também ideológica - de seus autores.

---

82 BARROS, Rosa Maria. Negros do Trilho e Perspectivas Educacionais. 1994; PEREIRA, Vanda Martins. O Preconceito Mora Aqui. 1994 e FUNES, Eurípedes Antônio. Pacoval e Conceição dos Caetanos - Terra, o Sentido da Liberdade: um estudo de comunidades negras de vida rural. 1990; Funes interrompeu seu estudo acerca de Conceição dos Caetanos e concluiu seu trabalho acerca de Pacoval (ver bibliografia).

Capítulo 2
CONCEIÇÃO DOS CAETANO: TERRITÓRIO NEGRO E MEMÓRIA COLETIVA

CONCEIÇÃO DOS CAETANO: TERRITÓRIO NEGRO E MEMÓRIA COLETIVA

Conceição é originária da compra de um terreno no final do século passado por Caetano José da Costa. É o agrupamento negro mais divulgado no Ceará e por vezes destacado no cenário regional como uma exceção: *"uma das únicas comunidades negras do Ceará"* [83]. Fica situada no município de Tururu, a 121 km de Fortaleza, na zona dos tabuleiros pré-litorâneos. Para os Caetano, que adotaram como sobrenome o nome do fundador, uma das marcas do lugar é a posse comunal da terra, somente *"para quem é da família"*. A escritura - *"o papel da terra"* - fica nas mãos de um responsável que escolhe o seu sucessor. Atualmente quem exerce essa função é Bibiu que recebeu de seu pai o documento da terra.

Reconhecendo-se como grupo diferenciado - a *"família Caetano"* - os moradores deixam transparecer outras imagens que têm de si mesmos. Ser Caetano é ser negro, é ser herdeiro da terra *"que o paizinho Caetano comprou"* para a *família "viver em sossego"* e é fazer parte da *"comunidade"*. Os Caetano têm vinculos de parentesco com moradores de Água Preta, outro agrupamento negro do município, distante cerca de 18 km de Conceição. Ouvindo relatos individuais, anotei pelo menos um outro núcleo negro na região: Varjota, no município de Uruburetama, do qual não obtive nenhum registro atual.

Há em Conceição um processo de *"venda de terrenos"* para *"gente de fora"* que não se consumou juridicamente, porque nunca houve partilha definitiva da herança de Caetano José da Costa. Mais apropriadamente, devia-se falar em transferências de posses. Essa *"gente de*

[83] Informe para a TV, divulgado em junho de 95 pelo Governo do Estado do Ceará.

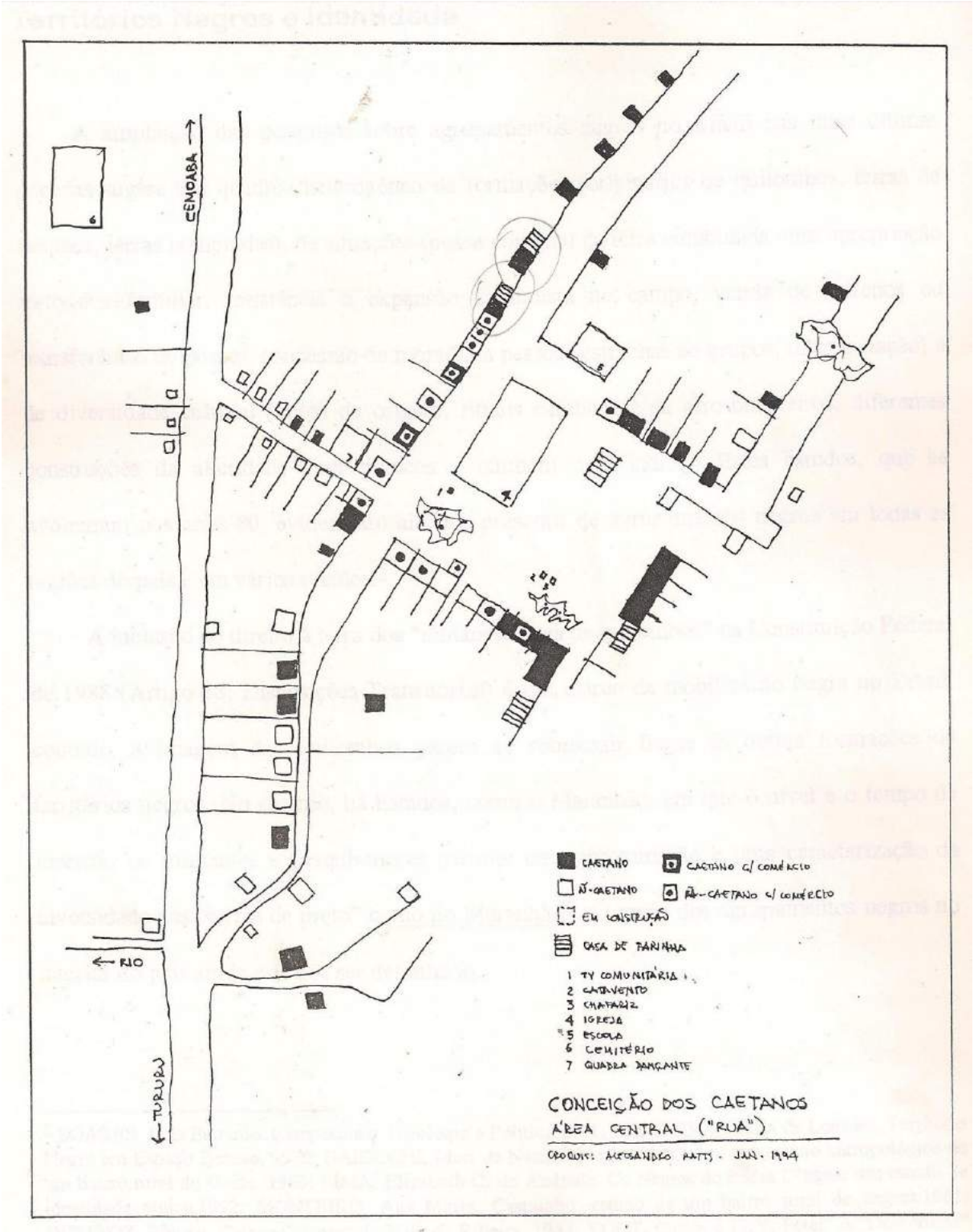
fora" - "os brancos" - entrou em Conceição dos Caetano pedindo ou comprando um pedaço de terra pra morar e/ou fazer comércio. Alguns casaram *"na família"* (com os Caetano) e só estes tem acesso à terra para plantar, à exceção de um branco que adquiriu uma extensão de terra que permite fazer o plantio.

A área central - *"a rua"* - toma ares de arruamento adensado. É o local onde se concentram a igreja, o grupo escolar, o chafariz, a televisão comunitária e é o trecho servido de energia elétrica. Há casas de não-Caetanos por toda a área. Diversas atividades e espaços são divididos por negros e brancos ao mesmo tempo: os times de futebol, o grupo de jovens (da igreja), as celebrações dominicais, as festas. Há um rio - o Mundaú - que é utilizado para o abastecimento d'água, lazer e limpeza dos animais mas é separado em dois trechos: a sul, o *"rio dos homens"* e, a norte, o *"rio das mulheres"*.

Nas viagens de 91 e 92, não percebia as implicações da convivência dos Caetano com as *"pessoas de fora",* inclusive com militantes do movimento negro, que passaram a interferir na área desde 84, e com pesquisadores. O retorno em 94 como pesquisador permitiu um contato mais minucioso com o que parecia ser uma grande mudança. Um visitante apressado se consideraria mesmo diante da quebra de uma coesão, da ruptura com o passado - a dissolução dos vínculos e da tradição - tendendo para a miscigenação e para a transformação da terra em equivalente de mercadoria.

A mudança é assinalada nas falas dos Caetano pela presença de *"gente de fora"* na terra, pela *"mistura",* pela *"desunião"*. Após um tempo de convivência com o grupo é possível perceber várias interpretações desta situação e várias posturas sendo tomadas. É desta maneira que Conceição reponta para o pesquisador. Para aprofundar o sentido destas primeiras coisas que se vê e que se ouve, convém situar-se na bibliografia sobre agrupamentos negros no campo.

Figura 02 - Área Central de Conceição dos Caetano



Croquis: Alecsandro J. P. Ratts
Fonte: Trabalho de campo.

Territórios negros e identidade

A ampliação das pesquisas sobre agrupamentos negros no Brasil nas duas últimas décadas sugere um quadro heterogêneo de formações (originários de quilombos, terras de herança, terras compradas), de situações (posse comunal da terra combinada com apropriação individual/familiar, resistência à expansão capitalista no campo, venda de terrenos ou transferência de posses, concessão de moradia a pessoas estranhas ao grupos, miscigenação) e de diversidade cultural (mitos de origem, rituais católicos e/ou afro-brasileiros, diferentes construções da alteridade com brancos e também com índios). Estes estudos, que se avolumam nos anos 80, evidenciam ainda a presença de agrupamentos negros em todas as regiões do país e em vários estados.[84]

A inclusão do direito à terra dos "remanescentes de quilombos" na Constituição Federal de 1988 (Artigo 68, Disposições Transitórias) é um marco da mobilização negra no Brasil, contudo, a imagem dos quilombos parece se sobressair frente às outras formações de territórios negros. No entanto, há Estados, como o Maranhão, em que o nível e o tempo de inserção de militantes e pesquisadores permite uma aproximação e uma caracterização da diversidade das "terras de preto" como no Maranhão[85]. O mapa dos agrupamentos negros no interior do país ainda está por ser desenhado.

---

[84]SOARES, Luís Eduardo. Campesinato: Ideologia e Política.1981; BANDEIRA, Maria de Lourdes. Território Negro em Espaço Branco. 1988; BAIOCCHI, Mari de Nazaré. Negros de Cedro: um estudo antropológico de um bairro rural de Goiás. 1983; LIMA, Elizabeth C. de Andrade. Os Negros de Pedra D'água: um estudo de identidade étnica.1992; MONTEIRO, Ana Maria. Castainho: estudo de um bairro rural de negros.1985; QUEIROZ, Renato. Caipiras Negros do Vale do Ribeira. 1983; VOGT, Carlos e FRY, Peter. A "Descoberta" do Cafundó: alianças e conflitos no cenário da cultura. 1982 (e demais trabalhos citados na bibliografia); GUSMÃO, Neusa M. Mendes de. A Dimensão Política da Cultura Negra no Campo.1990; MESSEDER , Marcos L.L. e MARTINS, Marco A. M. Arraiais do Rio de Contas.1991, FUNES, Eurípedes Antônio. "Nasci nas Matas, Nunca Tive Senhor". 1995; CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. Terras de Negros no Vale do Ribeira: territorialidade e resistência. 1995, e Associação Brasileira de Antropologia. Terras de Quilombos. 1995.

[85]CRUZ, Magno José. Comunidades Negras Rurais do Maranhão. 1991.

Uma questão que permeia muitas dessas pesquisas, divulgadas nos anos 80 e início dos 90, é a abordagem de um "campesinato negro". Tal associação (camponês/negro), às vezes não aprofundada nas monografias, foi levantada por Ciro Flamarion Cardoso.[86]

Parte dessa literatura prioriza, em geral, a forma de apropriação da terra na definição desses grupos, o que me parece insuficiente. Contudo, discutirei na conclusão do trabalho esta problemática que se articula com a mobilização dos índios no campo, especialmente no Nordeste, por razões já aludidas na introdução.

As monografias citadas apresentam diversas denominações (incluindo as nativas) para os agrupamentos negros: "comunidades negras", "comunidades negras de vida rural", "bairro rural de negros", "mocambos" e "quilombos". O termo **comunidade** pressupõe "solidez e homogeneidade" interna ao grupo [87] o que se coaduna com a crítica de Cândido, cujo trabalho chegou a ser classificado como "estudo de comunidade" [88]:

> "Por outro lado, não é um 'estudo de comunidade', no sentido hoje corrente, sobretudo entre os americanos e ingleses. Não pretendi levantar sistematicamente os diferentes aspectos de determinado agrupamento, englobando todo o seu sistema institucional numa visão completa e orgânica. Depois de bastante hesitar, rejeitei este ponto de vista, em parte pelo que tem de estático e convencional - levando-nos quase sempre a encarar os traços de uma dada realidade sócio-cultural como algo que, para usar uma velha expressão caipira, 'devera de ser assim mesmo'. Por outras palavras, o estudo de comunidade, em seu corte descritivo mais freqüente, me pareceu comprometer no pesquisador o senso dos problemas." [89]

Categoria muito utilizada nas ciências sociais, a reiteração da "comunidade" talvez não permita a abordagem da diversidade desses agrupamentos. Utilizo o termo como uma categoria nativa que aparece em Conceição dos Caetano ligada à prática católica de criação e difusão de comunidades (em geral Comunidades Eclesiais de Base).

---

[86]CARDOSO, Ciro Flamarion. Agricultura, Escravidão e Capitalismo. 1979; Escravo ou Camponês.

[87]MARCUS, George. Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias modernistas sobre a modernidade no final do século XX, a nível mundial. 1991. pp:204-205.

[88]Como, por exemplo: CÂNDIDO, Antônio. Parceiros do Rio Bonito. 1964; PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. Sociologia e Folclore. 1958; Campesinato Brasileiro. 1976 .

[89]CÂNDIDO, Antônio. *op.cit.* pp. 19-20.

Maria de Lourdes Bandeira aponta para a constituição de um *"território negro em espaço branco",* ou seja, a apropriação, por parte de uma população negra, de um espaço cujas redes e fluxos são determinados em geral por brancos:

> "A territorialidade foi componente e amálgama da tradição negra da comunidade de VIla Bela. A gestão de um espaço pelo grupo contribuiu decisivamente para a constituição da comunidade étnica, tornando-se elemento importante na definição positiva da identidade negra de Vila Bela. A territorialidade, apontada por diversos autores como um dos elementos definidores da identidade étnica, sempre foi operante em Vila Bela. Primeiro nos quilombos, depois na apropriação do antigo espaço branco, exercitando o domínio negro sobre o núcleo urbano e áreas adjacentes no vale do Guaporé." [90]

Seguindo Bandeira, prefiro falar em **território negro,** uma expressão acadêmica que, todavia, permite uma aproximação que não negligencia de início a diversidade dos grupos negros. Utilizo o termo **agrupamento** na mesma perspectiva, mas referindo-se a uma localidade determinada.

O antropólogo João Baptista Borges Pereira que orientou algumas das pesquisas citadas, afirma que *"a ordem racial brasileira não inclui a segregação, o que impede a formação de bairros tipicamente negros, como acontece nos Estados Unidos, e muito menos favorece a configuração de uma territorialidade racialmente marcada como ocorre na África do Sul".*[91]

Ele considera ainda que "*a territorialidade dos negros no Brasil se resume a bolsões ecológicos inseridos no quadro urbano"* e alerta, a partir do trabalho de outros autores, que *"estes espaços estão sendo invadidos e apropriados por outros segmentos sociais com ou sem a cumplicidade dos próprios negros".* [92]

---

[90]BANDEIRA, Maria de Lourdes. *op.cit.* p.320.

[91]BORGES PEREIRA, João Baptista. A Cultura Negra: resistência de cultura à cultura de resistência. 1984. p.184.

[92]*Idem. Ibidem.* p.185.

Essa identificação de territórios “culturais” (ou ecológicos como quer Borges Pereira) parece ser a perspectiva de Raquel Rolnik que, em seu artigo, identificou territórios negros nas cidades de Rio de Janeiro e São Paulo, caracterizando-os pela música, pela dança ou pela origem quilombola do agrupamento[93]. Alguns estudos evidenciam a existência de territórios negros nitidamente diferenciados, nos quais a população local vivencia uma relação de confronto constante com os brancos.[94]

Identidade é outra temática que permeia estas monografias. A identidade negra estaria ligada à origem dos agrupamentos, à forma de apropriação da terra ou a "traços culturais” (a Festa de São Benedito em Vila Bela, a lingua secreta do Cafundó, o ritual do moçambique entre os Arturos e da senzala em Castainho). Alguns autores constróem uma linha demarcatória entre o tempo da coesão do grupo e o tempo da mudança. O tempo de coesão corresponderia à vivência de relações igualitárias e homogêneas (não-capitalistas) e ao desenvolvimento de uma cultura própria:

> "O passado do bairro é, pois, o tempo da abundância, da produção dos valores-de-uso, do igualitarismo que reinava entre os moradores, da irrelevância de uma economia monetária, da indiferenciaçào de sua estrutura. Neste contexto a atividade de troca não se limitava a relações econômicas momentâneas e estanques, nem tampouco se restringia à troca de alguns produtos necessários a subsistência de seus moradores. A troca no interior do bairro era muito mais geral e mais ampla , tendo lugar em situações aparentemente incompatíveis com estas atividades, tais como a festa de São Gonçalo, a Festa da Padroeira, os rituais fúnebres e o mutirão." [95]

No mesmo sentido, o tempo da mudança estaria relacionado à inserção do grupo em relações capitalistas e à perda de identidade:

> "Com relação aos sítios da área, Castainho tem uma característica diferente dos demais. Ele é habitado por um grupo de famílias em sua maioria negras. Essa caracterísica implica no acréscimo de alguns problemas gerados pelo preconceito de cor existente na área, e pelas formas de adaptação criadas pelas várias gerações das famílias negras. Mas cada dia que passa a tendência é de desaparecimento dessas formas de adaptação, pois o ideal dessas famílias é de assimilar todos os costumes do branco. Esse fato leva ao processo de mudança, dirigido de um lado pelo processo civilizatório e, por outro, pelo valor que dão às 'coisas' do barnco." [96]

---

[93]ROLNIK, Raquel. Territórios Negros nas idades Brasileiras.1989.

[94]LIMA, Elizabeth C.A. *op.cit.*

[95]QUEIROZ, Renato. *op. cit.* p.129.

[96]MONTEIRO, Ana Maria. *op.cit.* p.15.

Existem diversas interpretações das trajetórias específicas de cada agrupamento mas há autores que insistem na tendência inexorável para a integração e assimilação. Neste sentido, apontam a limitação ou a perda do território tradicional e a dissolução da identidade étnica a partir de uma linha temporal demarcatória:

> "A medida que o povoado se transforma vai pouco a pouco perdendo a suas características que durante longo tempo fizeram dele um grupo social nitidamente pré-capitalista. A medida de sua transformação pode ser aferida pelo tipo de alterações introduzidas nas demais práticas. A tendência atual é a do seu abandono completo, seja em razão das crescentes dificuldades que os moradores hoje encontarm para mantê-las, seja devido às exigências de soluções mais compatíveis com a nova situação.
> Todavia, afirmar que elas carecem na atualidade de total significação, nada tendo a ver com o bairro e seus dilemas, seria cometer um grave erro interpretativo, pois persistem alguns problemas cujas soluções podem ainda ser obtidas mediante a preservação ainda parcial destas tradições."[97]

Sem dúvida, os diversos agrupamentos negros referidos nos trabalhos citados se defrontaram com a expansão capitalista no campo, processo que atinge os grupos negros em intensidades e momentos distintos. Bandeira chega a propor uma história em 3 atos: o primeiro, seria o período colonial-escravista (branco), onde estaria situada a origem do grupo (negro); o segundo, estaria marcado pela formação da comunidade (negra) igualitária e homogênea; o terceiro ato seria, então, o tempo da crise da comunidade tradicional, dos novos confrontos com os brancos e com a expansão capitalista.

Numa pespectiva diferente de Monteiro e Queiroz citados anteriormente, outros autores relativizam o "terceiro ato" sem apontar um final para a história. Postura que se verifica em Baiocchi, Lima, Gusmão, Vogt e Fry e se encontra sintetizada em Bandeira:

> "Atualmente com a territorialidade limitada ao espaço urbano pela perda do domínio territorial tradicional para os brancos, os negros vão redefinindo simbolicamente suas práticas culturais (em especial a *festança*) e suas práticas políticas (em especial a luta pelo poder municipal) como meio de produção da etnicidade."[98]

---

[97] QUEIROZ, *op.cit.* pp.136-137.

[98] BANDEIRA, *op. cit.* p.320. (Grifo da autora).

A perspectiva de Funes e Carril é distinta no sentido de que os 2 autores apontam a mobilização atual das "comunidades negras". Funes destaca a extensa memória dos moradores de Pacoval e Carril ressalta a resistência dos habitantes de Ivaporunduva e Sapatu, face a proposta de construção de uma barragem no Vale do Ribeira.[99]

Algumas pesquisas colocam, ainda, a questão do isolamento e a reiteração de oposições duais: integração/resistência, negros/brancos e interno/externo. Penso que a história dos agrupamentos negros, de cada um deles, não apresenta um percurso simples. A relação de alteridade com os brancos pode unificar ou dividir o grupo negro. Em muitos lugares aconteceu (e acontece) a interação, por exemplo, com índios e, os outros, os brancos, pertencem a circuitos e posições que podem ser ou não homogêneos.

TERRITÓRIO NEGRO E MEMÓRIA COLETIVA

Antes de discutir a relação entre território negro e memória coletiva, apresento trechos de entrevistas em que duas mulheres Caetano sintetizam os principais pontos da percepção do grupo acerca da "terra" e da "mistura":

> *Alex: vamos começar com a situação da terra. Como está hoje? O que você está achando? O que você sente?*
> ***Bibiu**:* sim. Sobre a situação da terra aqui, tá um negócio assim, muito meio chateado, porque o pessoal não respeita mais o direito dos outros. Porque eu fiquei como responsável pra tomar conta do documento da terra e fizemos várias reuniões pra conversar com o povo, pra ninguém mais vender um pedaço de terra. Porque o Paizinho tinha comprado essa terra para o nosso sossego, pra gente não viver levando piada dum e doutro. Mas, acontece que os mais velhos foram embora e deixaram a terra aí todinha pros filho, pros neto, não venderam nada, mas o meu pai (...) e o meu tio (...) venderam um localzinho pra fazer umas casas. Aí os neto acharam que eles tinha vendido, aí começaram a vender pedaço também. Aonde a tia Maria Doca tinha um genro, aí vendeu a propriedade dela todinha. Mas, essa propriedade deu uma questão tão grande com a gente.
> ***Bibiu**, 54 anos. Janeiro, 1994.*

[99]FUNES. *op.cit.* e CARRIL. *op.cit.*

Alex: Conceição mudou muito, de quando a senhora era pequena pra cá?
***Santa**:* se mudou? Ah, mudou muito!
Alex: o que foi que mudou?
***Santa**:* ah, não sei, não. Não sei nem dizer o que foi que mudou. Porque, de um tempo pra trás, era tudo excelente, era tudo respeitador, era tudo unido. Agora, a coisa está desparecida... a desunião do povo... é um desembesto. Não sei, não. A gente vai vivendo aqui à força, porque é o jeito.
Quer dizer que um bocado é o mesmo. Um bocado é o mesmo. Não sei se é pro mode a mistura.
Alex: quando começou essa mistura?
***Santa**:* a mistura, eu... a mistura eu não sei como foi que começou. Eu era pequena quando começou
***Santa**, 79 anos. Janeiro, 1994.*

Maurice Halbwachs postula uma correspondência biunívoca entre espaço e memória. Este autor toma o espaço como suporte das ações humanas e o capta em seus aspectos mais imutáveis: os *"fixos"*, as *"pedras da cidade".* Neste sentido, a memória coletiva *"teria seu ponto de apoio sobre as ações espaciais".* [100]

O historiador Jan Vansina, considera que representações coletivas que influenciam a formação da tradição tomam por base categorias como tempo, espaço, verdade histórica e causalidade[101]. O autor não considera como óbvia a inclusão do espaço neste contexto e, destaca apenas as referências que alguns grupos africanos fazem a deslocamentos.

Voltando a Halbwachs, este nos diz que acontecimentos excepcionais modificam o grupo, a memória coletiva e também o ambiente material. Mudanças no ambiente material, por sua vez, incidem sobre o grupo e a memória coletiva. Para ele, não há uma memória espacial que seja destacável da memória coletiva.[102]

---

[100]HALBWACHS, Maurice. Memória Coletiva. 1990 [1950]. p.134.
[101]VANSINA, Jan. Oral Tradition as History. 1985.
[102]HALBWACHS, *op.cit.* pp.133-134.

Ecléa Bosi caminha no mesmo sentido de Halbwachs partindo às vezes de uma identificação entre espaço e grupo que seria quebrada nas sucessivas mudanças de habitação.[103]

Como Cândido, acima citado, não me deparei com um agrupamento estável e homogêneo definido por uma identidade única. A produção de identidades, como afirma George Marcus é *"multilocalizada e dispersa"*[104], mas quem trabalha numa pesquisa "localizada" pode observar as identidades por outro ângulo que não aquele da comunidade sólida e homogênea. Em pequenos grupos, numa área delimitada, onde se espera uma harmonia entre o grupo, a memória coletiva e o território, acontecem vários processos, às vezes conflituosos, de incidência do passado, de construção de identidades e de consciência do espaço.

A intervenção do passado

Diversas listas de pessoas e lugares apareciam nas entrevistas [105]. Os dados mais assinalados são os nomes dos fundadores, as localidades pelas quais o Paizinho Caetano passou antes de comprar as terras de Conceição, os movimentos migratórios dos Caetanos mais velhos (como a migração para o Acre e o Pará, por ocasião da seca de 1958) e os vínculos com moradores de Água Preta e Varjota. Estas rotas individuais ou coletivas comparecem na auto-representação do grupo como uma grande família espalhada pelo país.

Entre os Caetano existe uma distinção entre o passado recente e os primeiros tempos, como se observa na pesquisa de Price sobre os Saramaka (guardadas as devidas proporções

---

[103]BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade: lembranças de velhos. 1987 [1973].

[104]MARCUS, George. *op.cit.*p.204.

[105] VANSINA, Jan. Oral Tradition as History.1985.

entre os 2 grupos, pois os Saramaka, referem-se aos primórdios da colonização holandesa [106]. O *"tempo dos mais velhos"*, para os Caetano, abrange o período que vai da constituição do agrupamento até a morte, no final dos anos 60, do segundo responsável pelo documento da terra. Nesse tempo *"era só a família"* e a presença de *"pessoas de fora"* foi contornada, como se verá adiante.

Segundo Price, o passado afeta *"indivíduos, grupos domésticos e, ocasionalmente, unidades inteiras da aldeia"*[107]. Quando, por exemplo, se está diante do problema da venda do terreno, alguns Caetano retomam a afirmação de que *"o Paizinho Caetano trabalhou com fome, pra comprar a terra, pro sossego da família"*. A possibilidade de retorno a uma situação semelhante ao "tempo da escravidão", que Price percebeu entre os Saramaka[108], também foi levantada pelo menos uma vez em Conceição (ver falas sobre terra comum/terra dividida).

106 PRICE, Richard. First Time: The historical Vision of an Afro-American People.1989.
107 *Idem. Ibidem.* p. 07.
108 *Idem. Ibidem.* p. 11.

Um *corpus* de tradições?

Vansina enuncia a existência de um *corpus* de tradições que só é definido *a posteriori*, após a convivência e o envolvimento do pesquisador com o grupo ou sociedade em estudo. O *corpus* seria um conjunto de informações que é conhecido por toda uma coletividade (comunidade ou sociedade), mas que não é totalmente fechado e cujo conteúdo não está distribuído homogeneamente no grupo ou sociedade. Segundo Vansina, nenhum membro do grupo sabe exatamente o que o outro sabe: há interesses diferenciados e existem, ainda, especialistas que sistematizam as informações sobre o passado.[109]

Observei temas recorrentes, disseminados entre os Caetano que me levam a delinear os primeiros traços de um *corpus* referente à memória coletiva do grupo. Os relatos que obtive surgiram, em geral, em meio às entrevistas, tendo em vista a situação atual do grupo (venda de terrenos, casamento entre negros e brancos) e, por vezes, confrontando com as situações e prescrições do tempo dos mais velhos.

Não são tradições, no sentido estrito proposto por Vansina: mensagens que consitem em informações relembradas, conscientemente herdadas (não sonhadas ou fantasiadas) de gerações anteriores[110] e, mais precisamente:

> "... todas as declarações feitas por uma pessoa sobre uma mesma sequência de acontecimentos passados; contanto que a pessoa não tenha adquirido novas informações entre as diversas declarações. Porque neste último caso, a transmissão seria alterada e estaríamos diante de uma nova tradição." [111]

A definição de Vansina traz complicações principalmente para a abordagem dos processos de transmissão oral e de rememoração. Ele mesmo reconhece que *"relembrar é*

---

[109] VANSINA, *op.cit.* p.150.

[110] *Idem.* p.147.

[111] VANSINA, Jan. A Tradição Oral e sua Metodologia. 1980. p.158.

uma re-criação do que já foi"[112]. Halbwachs já indagava se informações novas, idéias e reflexões, não reagem sobre as lembranças e afirmava que: "A lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, e além disso, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se já bem alterada." [113]

Para Halbwachs, as lembranças são imagens que se apoiam em outras imagens. A reconstrução operaria dentro de limites ditados por lembranças anteriores. Desta maneira, este autor desejava compreender a dinâmica da re-memoração.

Há, além disso, o fato de que a memória, à qual estamos nos referindo, não é unicamente coletiva. São indivíduos que enunciam as mensagens sobre o passado. A memória coletiva contribui para a socialização dos indivíduos, abrange as memória individuais, mas não se confunde com elas. A memória individual se apóia na memória coletiva, tomando para si imagens que foram inspirados pelo grupo. [114]

A memória é multidirecional. Há microprocessos de construção e de incidência da memória: indivíduos com diversos pontos de vista e interesses, alterações na tradição, modos de comunicação oral e outros canais de transmissão; ênfases e esquecimentos. Não há uma totalidade monolítica e os fragmentos podem ser articulados tanto pelo observado, como pelo observador.

Aqui, me parece indicado, no caso em questão, retomar o sentido de *corpus* "clássico" ou "barroco", proposto por Lévi-Strauss para o *corpus* mitológico, mas como variáveis que podem se combinar: *"como acúmulo de fragmentos disparatados"* que virtualmente apareçam *"como conjunto de relatos encadeados"* no pensamento nativo.[115]

---

[112]VANSINA, Jan. *op.cit.* p.147.

[113]HALBWACHS, Maurice. *op.cit*.p.71.

[114]Idem. Ibidem. pp.47 e 53.

[115]LÉVI-STRAUSS, Claude. Ordem e Desordem na Tradição Oral. 1986.

Farei uma apreciação dos relatos coletados em cinco anos de contato com os Caetano (ordenação conduzida pelo observador), a partir de observações e entrevistas. Prefiro considerar esta seleção como esboço do *corpus* de tradições, compreendendo cinco temas: a origem; os brancos (as pessoas de fora); a mistura; terra comum, terra divida; e, Zumbi e a consciência negra. São assuntos recorrentes que comparecem na auto-representação do grupo e do seu território. Para cada tópico exponho alguns trechos de entrevista que comento logo em seguida.

1. A origem de Conceição dos Caetano

Alex: e o paizinho Caetano, veio de onde?
***Santa**:* o paizim Caetano? De onde ele era?
Alex: sim.
***Santa**:* sei lá de onde ele era? A negrada diz que ele fugiu do... Como é o nome que a gente chama? Do negócio do... Fugiu lá dum canto do... Como é, donde é os negro, nenê?
Oziélia: da África?
***Santa**:* sim. Ele fugiu, ele e outros. Fugiu de lá e chegou em certas altura, tinha umas prima. Um casou com uma, outro casou com outra e arrumou esse famião todim.
Oziélia: mas quem conta essa história?
Santa: é o véi João Caetano[116] pai dele ali. Eu não sei se ele fugiu dexe canto não. A negrada tava com essa conversa.
Alex: quer dizer que a mãezinha Caetano era prima dele?
***Santa**:* era.
Alex: e ela era daqui ou de perto daqui?
***Santa**:* eu não sei nem de onde ela era, não sei se era do Aquiraz, não sei daonde.
Alex: e os mais velhos contavam histórias do tempo da escravidão? Do tempo em que trabalhavam na terra dos outros?
***Santa**:* eles contava tudim. Contava, mas eu... Os filho do paizim.
Alex: a senhora lembra de alguma história dessas?
***Santa**:* Paizinho morava nessa terra. Ele até disse de quem era. Acho que é aqui no Pinto que ele morava. Aí, trabaiou, trabaiou, trabaiou. Comprou essa aqui. Comprou um horror de terra por uma besteira de dinheiro. Que agora, o dinheiro que ele deu por essa terra não dá nem pra comprar cigarro.
Oziélia: naquele tempo era muito, né?
***Santa**:* é, é muita terra. O dinheiro que ele deu por essa terra, não dava nem pra comprar cigarro hoje. Que o cigarro já se sabe quanto é. Não dá nem pra comprar

116 Filho do Paizinho Caetano e pai de Zé do Carmo (José Raimundo Caetano).

uma carteira de cigarro. Nesse tempo comprava-se um horror de terra. Eles até dissero quanto ele deu por essa terra. Foi pouco. A terra tem tudo... da beira do rio até... meia légua! Agora assim é que eu não sei quantas braças é, eu não sei. D'acolá pra lá. Sei daqui da barra do rio pra acolá. Essa meia légua, que não é mais meia légua não, que já venderam um bocado aqui pra riba.
***Santa**. Janeiro, 1994.*

Alex: o seu avô, Caetano, veio de onde?
***Zé do Carmo**:* eu não sei nem de onde ele veio, ele morou nuns pouco de lugar. Veio morar derradeiro ali, nas terra d'uns Barbosa. De lá, ele desgostou, comprou essa Conceição.
Alex: os outros lugares que ele morou, o senhor lembra os nomes?
***Zé do Carmo**:* não.
Alex: não foi do Aquiraz? Do Cascavel[117], não?
***Zé do Carmo**:* foi não.
***Zé do Carmo**. Janeiro, 1994.*

Alex: o que a senhora sabe do paizinho Caetano?
***Naíde**:* eu não sei contar história do paizinho Caetano. Não, não sei contar não.
Alex: nem da compra da terra?
***Naíde**:* da compra da terra, é que o papai contava que ele morava... Não, não me lembro mais o lugar que ele morava. Sou esquecida.
Alex: nem pra que lado era?
***Naíde**:* nem pra que lado era, eu não tô sabendo. Não tô presente agora.
Alex: mas... conte da compra da terra.
***Naíde**:* pois, ele trabalhava num outro terreno. Ele era morador de um outro home e ele comprou esse terreno pra ele.
Alex: ele era escravo?
***Naíde**:* Não, mas nesse tempo que ele vivia nesse terreno, não tava mais na escravidão, não.
Alex: ele trabalhou e comprou...
***Naíde**:* trabalhou e comprou esse terreno, e deixou pra famia. E o meu pai ficou[118]. Ele botava morador. Uns morador muito bom. Enquanto era ele, ia tudo direitinho.
***Naíde**. Janeiro, 1994.*

Em fins do século passado, Caetano José da Costa - *"paizinho Caetano"* - comprou a terra denominada Conceição. Para tanto, numa versão, ele trabalhou em fazendas da região. Alguns dos Caetano mais velhos afirmam que ele não trabalhou escravizado e que chegou ao local com a esposa (e prima) Maria Madalena da Paz - "*mãezinha Caetano"* - e, segundo alguns Caetano, chegou acompanhado de mais alguns primos e amigos cujos nomes não

[117] Aquiraz e Cascavel são municípios do litoral norte do Ceará, onde há parentes dos Caetano.

obtive. A origem deste primeiros Caetanos está imersa em fragmentos, mas aqui e acolá são citados locais dos atuais municípios de Aquiraz e Cascavel de onde estes teriam vindo. Como em outros agrupamentos negros, as narrativa da origem ressaltam os nomes dos fundadores e o contexto da formação inicial do grupo.[119]

2.Os brancos, as pessoas de fora

*Alex: sempre teve **gente de fora** em Conceição?*
***Santa**:* não. Tinha gente de fora, mas como morador.
Alex: como morador, né?
***Santa**:* é.
Alex: a senhora lembra do nome de alguém que era morador aqui?
***Santa**:* me lembro, mas já me esqueci. Já morreu um bocado desses morador.
Alex: eles não deixaram filhos aqui?
***Santa**:* deixaram.
Alex: lembra do nome de algum dos filhos?
***Santa**:* me lembro dum bocado, mas doutros não me lembro mais não.
Alex: só um ou outro pra gente saber.
***Santa**:* me lembro dum bocado, mas do outro não me lembro não. Já morreram um bocado. Outros foram-se embora pro Pará.
Alex: quando foi essa ida pro Pará?
***Santa**:* no 58.

Santa. *Janeiro, 1994*
---

*Alex: seu pai botava **morador** aqui?*
***Naíde**:* botava.
Alex: de onde vinham esses moradores?
***Naíde**:* eu não sei a famia, mas era poucos. Ele ficou, até botou esses morador. Adepois, um dia, vei um home aqui que queria que ele desse morada a ele. Que ele já tinha dito que não botava mais morador no terreno. Os que tava, ele não tirava, mas também, não botava mais.
Aí, um dia, chegou um home que vinha atrás de uma morada. Aí, ele chegou assim e disse: "seu Maia, eu vim aqui, porque eu tinha vontade que o senhor me desse uma morada. Porque eu vi dizer que o senhor era um home muito bom. Por isso eu vim atrás de uma morada aqui, no seu terreno".

---

[118]João Maia Caetano, "paizinho Maia", filho do fundador da comunidade e o segundo responsável pelo documento da terra.

[119]Ver a bibliografia sobre agrupamentos negros acima citada.

Ele disse: "meu filho, quem contou essa histora não mentiu. Eu sou bom mesmo. Porque eu nunca matei, eu nunca roubei, eu nunca apanhei, também nunca bati. Por isso eu sou bom, mas eu não posso dar morada. Os que já tá, eu não tiro mais, mas também não boto mais. Já tou velho e não vou botar mais morador".
Aí, esse home se despediu e foi embora.
Alex: quem era esse homem?
***Naíde**:* não conheci.

Alex: em que ano foi isso?
***Naíde**:* foi muito tempo. Deixa eu ver... foi nas era de 5O.
Alex: então, quer dizer que nessa época já tinha gente de fora aqui?
***Naíde**:* tinha. Era pouco mas tinha.
Alex: não ficou ninguém aqui?
***Naíde**:* ficou não. Foi tudo s'embora pro Pará. Esses morador que moraro, que ele botou, era muito bom. Pessoal tudo direito.
Alex: e eles foram junto com o pessoal da Conçeição que foi pro Pará?
***Naíde**:* foi não. Eu não tô lembrada se eles foi primeiro. Não, foi no 58 também.
Alex: na seca?
***Naíde**:* é.
Alex: e depois disso, chegaram outros moradores aqui?
***Naíde**:* chegou, mas não foi o papai que botou.
Alex: como eles chegaram aqui?
***Naíde**:* a gente nem sabe dizer. Porque às vezes chegava um, quando a gente dava fé, já tinham dado a morada.
Alex: e era dado?
***Naíde**:* sim, mas eles morava, mas passaro pouco tempo. Saíro, foram-se embora.
Alex: esses moradores eram negros?
***Naíde**:* era negro?
Alex: sim.
***Naíde**:* era não. Esses num era, não. Era branco.

***Naíde**. Janeiro, 1994.*

Alex: tem muita gente de fora aqui, hoje, né?
Alice: tem, muita gente.
Alex: como é a convivência com o povo de fora?
Alice: rapaz, eu sei lá! Não sei dizer nada mais, não.
Alex: desse povo que não é da família, que tá morando aqui, como é a convivência com eles?
Alice: as convivência deles aqui... uns dá até pra ir, mas tem uns que só trabalha pra desconsiderar a gente.
Oziélia: como assim?
Alice: morando aqui, ainda tem quem fale, (...) ainda quere botar a gente em correição (...). Não será todos branco, mas a maioria só trabalha pra desconsiderar a gente.
Alex: faz muito tempo que tem gente que não é da família morando aqui?
Alice: já.

Alex: sempre foi assim com esses problemas ou...
Alice: foi. Sempre tinha esses problemas que meus pais contava pra nós que o pai deles não queria que nós casasse com gente branca, devido à queixa que tem com a pele da gente. Que eles não queria, que tinha muito nojo. Não sei nem porque, porque a gente é filho de Deus também.
A gente vive às custas da gente, ninguém não vive nas cozinha deles, mas porque essa rebaixação tão grande assim? A gente vive nas casa da gente, a favor da gente. Aí, a criatura fica cismada, diz: "nós é quem pode botar a nossa banca porque nós vive é no que é da gente, não tamo apegado a ninguém. Nós vive no terreno que os nossos avô comprou.
Nossos bisavô compraram com fome, pra agora ficar pra quem? Pra várias pessoa que não merece.
Inté aí.

Alice, 43 anos. *Janeiro, 1994.*

Os Caetano mais idosos quando se referem aos *"tempos velhos"*, constróem a imagem de um enclave étnico: *"nesse tempo, era só a família"* (Naíde), mas não notei nenhuma ênfase no isolamento do grupo. A participação, anterior aos anos 50, em festas religiosas em Tururu, Uruburetama e Itapipoca (municípios da região) e a relação de parentesco com moradores de Água Preta, Varjota, Goiabeiras e Lagoa do Ramo, aponta para uma extensão significativa dos vínculos do grupo.

Havia, ainda, a presença de moradores (brancos) nos anos 50, a quem foi concedida a permanência na terra pelo *"paizinho Maia"* (escolhido pelo *"paizinho Caetano"* como responsável pelo documento da terra). Em tempos mais recentes, aflora o confronto com as *"pessoas de fora"* que adentraram no agrupamento negro e há pelo menos uma citação da oposição de um branco à insistência nessa *"arrumação de Missa do Zumbi, de negro"* (Bibiu, julho de 94). Outros casos de preconceito racial foram reportados. A participação de Caetano em atividades da igreja católica, fora de Conceição, a interação com pessoas do movimento negro amplia, segundo algumas pessoas do grupo, a percepção da discriminação racial e da luta pelos direitos da população negra.

3. A “mistura”

Oziélia: e o senhor, o que acha dessa mistura?
Zé do Carmo*:* rapaz, tô conformando com tudo. Tá tudo misturado mesmo.
Alex: e os mais velhos, o que achavam disto, de misturar?
Zé do Carmo*:* os mais velho não queria, não. Mas famia grande vira mundiça. Entraro misturando.
Alex: o senhor lembra quem casou primeiro com alguém de fora da família?
Zé do Carmo*:* sei não.
Alex: quem casava, sendo de fora da família, podia trabalhar na terra, aqui?
Zé do Carmo*:* podia. Casava na famia, trabaiava na terra.

Zé do Carmo, 88 anos*. Janeiro, 1994.*

Alex: quando o pessoal começou a casar fora da família:
Santa: eu não me lembro, não.
Alex: mas foi tudo tranquilo, deu confusão?
Santa: deu confusão...
Alex: os mais velho não gostavam.
Santa: os mais velhos não gostavam, não. Queriam que casasse tudo na família. Dizem que teve um filho que casou, teimou, com uma moça branca, o Paizinho desgostou-se porque ele não obedeceu e ele foi-se embora pra Teresina. Nunca mais viram.
(...)
Alex: o que a senhora acha desses casamentos fora da família?
Santa: eu acho que sendo tudo na famia é melhor.
Alex: por que?
Santa: eu digo já porque é.
Alex: diga.
Santa: porque quando tão teimando, não bota a cor. Não pode botar. E sendo assim, fora da família, quando tão teimando, bota a cor.. E esse povo nosso são cismado se bulir na cor. São cismado! Eu digo logo: é tudim. Se bulir na cor eles não fica achando bom não. Eu só sei que eu não acho, não.
(...)
Agora, a negrada tão tudim casando, misturando. Tudo é casando com home branco, com moça branca. É assim, mas os que têm vergonha, não bole na cor, não. Teima mais a mulher, mas não bole na cor. Os que têm vergonha. Os que não têm, bole.

Santa*. Janeiro, 1994.*

Alex: pode continuar falando como era aqui antes.
Cosma: antigamente aqui, os pessoal mais velho... assim eu vi falar, não alcancei esse tempo, não, os pai era capaz de desprezar um filho ou uma filha porque se casasse com outra família. Os meus avô, parece que um irmão do meu avô, que com grosseria dele por causa que o filho namorava com mulher branca. Aí, ele desprezou o filho. Quase despreza. Brigou muito com ele, se alterou com ele e se desgostou, foi embora.
(...)
Alex: você acha que isso mudou agora?
Cosma: ai, meu Deus, mas mudou demais que hoje ninguém tá vendo isso mais. Hoje o negócio tá é assim: se a pessoa assumir de verdade, do começo ao fim, ninguém quer saber se é branco, quer saber se é preto, quer saber se é rico, quer saber se é pobre. Quer saber se assume direitinho a família no que é preciso. Não tem esse negócio mais não. Não sei se é porque já misturou. Porque já tamo bem dizer, na quinta geração, acho que sim, e ainda tem sempre esse pessoal mais velho ainda. Foi não, é porque já se acostumou mesmo.

Alex: não tem problema com quem não é da família que mora aqui, mesmo quem casou? Problema com a cor?
Cosma: não, não. Eu não vejo quase essas coisa. Os pessoal tão acostumado já, mais ainda tem, ainda, que nunca se acaba esse negócio de racismo. Preconceito nunca se acaba. Peleja, mas nunca se acaba. Agora tá muito melhor, muito. Agora, entra gente de fora aqui, no lugarzinho da gente, a gente sai pra fora para o lugar dos outro. Ninguém se importa mais com essas coisas não, mas sempre, aqui e acolá, a gente encontra. No meio das criança a gente ainda vê essas coisa. Quando chega em certos lugar ainda tem essa conversa de dizer que tá escurecendo. Ixe, Maria, se assusta, mas ninguém tá ligando isso mais não.

Cosma*. Julho, 1994.*

Alex: e a senhora, o que acha do povo casar fora da família?
Naíde*:* eu acho que não dava muito certo não, mas, com o tempo. tudo fica diferente e aí, hoje, niguém nem duvida mais.

Naíde*. Janeiro, 1994.*

Os casamentos constituem, como a "venda dos terrenos", uma das faces da relação de alteridade. O que era uma prescrição no início, como consta nos relatos (permitindo inclusive o casamento entre primos), passou a ser uma recomendação. O primeiro Caetano que casou fora da família não pode permanecer na terra (um filho do fundador). Isto ressalta o vínculo

entre terra e família, mas a mistura foi iniciada há pelo menos três gerações. Por outro lado, Caetanos de várias idades preferem *"não misturar"*. Uma lembrança de Alice, remete o confronto com os brancos para o início da formação do agrupamento: "*meus pais contava que o pai deles não queria que nós casasse com gente branca devido à queixa que tem com a pele da gente"*.

4.Terra comum, terra dividida

Alex: e... quando começou essa venda de terra pr'os de fora?
Zé do Carmo: foi de certos anos pra cá. Quase ninguém vendeu não.
Alex: pouca gente...
Zé do Carmo: dero pr'uns negociar, fazer umas casas.
Alex: o senhor sabe dizer qual o tamanho da terra de Conçeição? As extremas da terra?
Zé do Carmo: a terra é um pedaço bom. É 3/4 de légua do nascente ao poente e umas 500 braças assim. E nunca foi partida não.

Zé do Carmo. *Janeiro, 1994.*

Alex: nesse tempo aí, do 58, como é que o pessoal se organizava pra trabalhar aqui, na terra da Conceição, era tudo dividido por família ou...?
Santa: era dividido não, era no bolo.
Alex: no bolo, né? E hoje, como é que tá?
Santa: do mesmo jeito.
Alex: quem quiser fazer um roçado, tiver um aberto...
Santa: no aberto faz, mas tando fechado faz não. Faz se o dono der. Se der, faz aí, nesse cercado.
Alex: esses morador que tiveram aqui, eles plantavam aqui também, ou só era morador mesmo?
Santa: eles plantavam.
Alex: e não tinha confusão, não, com eles?
Santa: tinha não.
Alex: e hoje, com esse povo de fora, que tá aqui, como está a convivência?
Santa: eles tão tudo é negociando, só fazendo o deles. Quem, quiser que se acabe. Eles só fazendo o deles.

Santa. *Janeiro, 1994.*

Alex: era dividido, assim, entre os herdeiros do paizinho Caetano, pra usar a ***terra****?*
Naíde*:* não. Foi dividido assim, porque... mas não dividiram pra ficar cada qual com a sua, pra saber quantos metros pra cada herdeiro, mas não dividiram, deixaram a terra comum.
(...)
Alex: e aí, fizeram uma divisão só pra saber?
Naíde*:* só pra saber, mas não dividiram pra ficar cada qual com a sua, que era bom que eles tivesse feito isso.
(...)
Alex: o que a senhora acha de vender terreno, hoje, de Conceição?
Naíde*:* eu não acho de acerto, não.
Alex: porque?
Naíde*:* porque num dá certo. Eles pegam vender aí, vão vendendo, depois, a pessoa tá na escravidão como era antigamente.
Alex: mas, todo mundo pensa como a senhora, aqui?
Naíde*:* uma parte pensa.
Alex: e a parte que não concorda, que acha bom vender, o que eles dizem?
Naíde*:* ah, os que acha bom vender, não dizem é nada.
Alex: não dizem nada, né? Como a senhora acha que pode resolver isso?
Naíde*:* eu acho que ninguém pode resolver não

Naíde*. Janeiro, 1994.*

Oziélia: como é que você vê, Alice, a venda dessas terras pra pessoas que não são da família?
Alice: eu não concordo. Sou muito revoltada com isso aí. Fico revoltada não é por outra coisa, é só porque nossos avô comprou foi pra nós morar, pra nós não viver assujeitado a ninguém. Mas porque hoje tão dando por pouco mais ou nada? Não devia vender. Era pra ficar para os filhos, pra neta, bisneta, tataraneta. Ficar tudo, era pra família. Pra ficar tudo situado no terreno que nossos bisavô compraram, mas agora tá todo bagunçado.
Alex: porque você acha que tão vendendo?
Alice: rapaz, eu acho que eles dize que é pra fazer rua, mas rua, ninguém faz assim. Rua tem que vender lote.
Alex: mas porque vendem?
Alice: eles dize que é porque tem precisão.
(...)
Alex: como o povo se organiza pra plantar, assim, qual terreno é de quem?
Alice: tudo no que é da gente mesmo. É nosso. Cada qual tem os seus pedaço pra plantar.

Alice*. Janeiro, 1994.*

Conceição é caracterizada pelos Caetano como terra comum em que se dá a apropriação familiar (grupos domésticos). Destaca-se em Conceição a existência do documento da terra e do sistema de sucessão do responsável pelo documento que consiste numa decisão individual.

Com o crescimento populacional os Caetano não romperam o sistema antigo, mas as áreas de plantio já estão em muito comprometidas e muito utilizadas (pelos grupos domésticos) o que é sintetizado na expressão *"a terra é pouca"*. Segundo algumas pessoas, houve uma tentativa de partilhar a terra entre os herdeiros mais velhos de Caetano José da Costa (filhos e netos), que não se concretizou.

5. Zumbi e a consciência negra

Alex: o que a senhora acha do movimento da ***consciência negra****?*
Naíde*:* o movimento, como?
Alex: assim, das coisas que fazem aqui, que acontecem...as festas do Zumbi.
Naíde*:* ah, eu gosto! Porque a gente não sabia, não entendia como era e agora depois que começou fazere essa festa, contare as histora cuma era, aí a pessoa vai ficando mais des*envolvido, vai entendendo mais.*

Naíde*. Janeiro, 1994.*

Alex: o que a senhora acha da festa do Zumbi? A senhora tem ido?
Santa: eu tenho! Eu acho é bonito, tem vez que me dá um sono. Só não me dá um sono porque véi não dorme com zoada. Achei bonito.
Alex: porque não tinha isso antes, não?
Santa: tinha não. Logo quando chegou ali - ô, povo besta! - não sabia de nada, dizia que era macumba. Até um véi que tinha dizia: "ave, Maria, Bibiu! Tu aceita as coisa aqui na tua casa, isso é macumba!" Bibiu ficou agoniada e aí conversou com a moça que trabalhava aí . (...) Ela disse: "é não, Bibiu, é assim, assim, assim. As festas do Zumbi é desse jeito."
Ela vei melhorar mais, depois que ela parece que compreendeu. Aí, endireitou. Agora, todos os anos vem. E é bonito. Eu acho engraçado quando a Bibiu salta. As meninas dize assim: "a Bibiu nem tem vergonha!" E a Bibiu salta cantando. Acho é bonito.
Alex: a senhora acha que todo mundo gosta dessa festa aqui?
Santa: gosta, gosta que enche de gente.
(...)
Alex: como o pessoal mais velho se chamava aqui? Se chamava de negro, de preto? Como era que chamava a cor?

Santa: eles não chamava nem negro, nem preto, não. Chama os nome das pessoa mesmo.
Alex: e os de fora, como é que chamavam?
Santa: chamava os nome das pessoa mesmo.
Alex: nunca se referiam à cor, não?
Santa: não. Ainda que dissesse alguma coisa, a gente não sabia e nem via.

Santa*. Janeiro, 1994.*

Alex: você participou do grupo de consciência negra, aqui?
Alice: participei.
Alex: como é esse trabalho? Como começou?
Alice: ah, meu Deus! Agora, pronto! Aí é que tá! Ou vai ser negativo ou vai ser positivo. Porque eu não sei, né?
Sempre quando o povo vinha de longe, a gente abraçava as palavras deles. Mas eu também sou uma pessoa que as minhas leituras são pouca também, mas eu gostava. Eles vinha, dava aquelas reunião. Ficava a mensagem com a gente.
Alex: quem vinha?
Alice: o Toinho, o Luís, o padre Fernando. [120]
Alex: vamos voltar a falar da consciência negra. Antes do Toinho, do padre Fernando, veio alguém antes deles? Como começou mesmo? Você lembra a primeira vez alguém falou disso aqui?
Alice: me lembro: a Ana Rosa foi a primeira que trouxe a abertura da consciência negra. Foi a Ana Rosa.
Alex: como foi esse trabalho?
Alice: rapaz, ela brincava coma gente, vei outras cantiga diferente também. Aí, a gente até pensava que era um tipo de macumba. Aí, o povo ficava cismado e a gente foi trabalhando pra descobrir, descobrir. Era festa o que ela fazia. E pronto. Eu não sei mais não. Só tem de ficar até aí mesmo, até onde a gente se lembrou.

Alice*. Julho, 1994.*

Alex: você acha que o pessoal daqui gosta desse dia do Zumbi?
Cosma: eles gostam. Antes não gostavam, não. Antes deles saber e conhecer o que é que é, quase todo mundo estranhou quando souberam dessa notícia dessa religião negra. Cismaram, não tinha quem quisesse ir, não. Todo mundo era: "vamo, ninguém não quer isso aqui, não, porque isso é macumba, porque não sei o quê. E ninguém vai querer isso, não!"
(...)
Então, o pessoal que sabia desse negócio, dessa religião negra, que tava sabendo, foram amansar um pouco mais depois que começou a sair alguma coisinha sobre o negro nas novenas do Natal, na Campanha da Fraternidade [121]. Aí, todo ano foi abrandando, foi... Parece que foi tomando gosto. Foi, parece que conhecendo

---

[120] Militantes dos Agentes de Pastoral Negros.

[121] A Campanha da Fraternidade de 1988 - "Ouvi o Clamor deste Povo' - que tratou da situação dos negros no Brasil.

alguma coisa, aprendendo alguma coisa. Aí, agora, todo mundo se acostumou, ninguém cisma mais. Ninguém cisma. De todos os lados, por aqui na região, quando chega o dia 20 de novembro, junta é muita gente pra vir assistir. Pra ver como é que faz as apresentações do negro.
Cosma. *Novembro, 1994.*

Alex: o que você acha desse assunto de consciência negra?
Aldezira: eu sei lá, que eu nem entendo bem essas coisa.
Oziélia: mas, diga o que você acha, assim, uma idéia, o que você imagina...
Aldezira: eu entendo assim: porque na época passada nós não tinha orientação como nós negro era. E agora, com esses incentivo que vem de fora, as pessoa vêm orientando a gente. Mais ou menos a gente vem entendendo mais um pouquinho o que é consciência negra. Consciência negra, eu entendo, que é a pessoa se assumir como é. Se aceitar do jeito que é.
Aldezira. *Janeiro, 1994.*

Alex: e a festa do Zumbi, você lembra das primeiras?
Aldezira: não, Alex. Não lembro, não, mas... Não sei nem qual foi o ano que a gente começou a festejar Zumbi.
Alex: o que significa o dia do Zumbi pra você?
Aldezira: sei lá! Naquela época, que a gente não conhecia, não conhecia os negro. Entonce, eu acho que pra mim, hoje, Zumbi é um home que lutou e morreu pela nossa liberdade, né? Pela liberdade dos escravo. E, naquela época, nós não era escravo, mas tava representando.
Aldezira. *Novembro, 1994.*
Alex: qual o sentido da Festa do Zumbi?
Bibiu: O sentido da Festa do Zumbi é porque nós somos uma comunidade negra e, aí, quando nós soubemos da história do Zumbi, aí, a gente conheceu a realidade e começou a se organizar, fazer reuniões, pra que a gente pudesse descobrir como começou a história dos nossos antepassado, como o paizim Caetano José da Costa, que foi um home muito corajoso, muito forte, tanto no espírito, como no corpo. E ele trabalhou corretamente, grato, para que pudesse arrumar um meio pra comprar essa localidade.
(...)E então, a gente se sentiu orgulhosa com essa comunidade. Aí, começou a comemorar o Zumbi, que foi um negro que guerreou pela libertação dos escravos.
Bibiu. *Novembro, 1994.*

Diversas vezes, em Conceição, ouvir alguém dizer que *"não sabia da história"*, que *"não sabia o que era consciência negra"* quando estava interrogando a respeito do início da Festa do Zumbi. As referências à escravidão, aos quilombos e a Zumbi foram introduzidas por Ana Rosa, militante do Grupo de União e Consciência Negra que morou em Conceição entre 84 e 85 e que passou a discutir tais temas com o grupo. Com ela, Bibiu viajou à Bahia em 85.

As duas iniciaram a Festa do Zumbi, em 84, com temas, músicas e danças repassados por Ana Rosa. Outros militantes do Grupo de União e Consciência Negra estiveram em Conceição em meados dos anos 80, como também, membros dos Agentes de Pastoral Negros.

A família se divide quanto a abraçar as idéias e as atividades que militantes do movimento negro tem desenvolvido no local, mas, neste ponto, não posso ser por demais categórico. Quando discorrer adiante sobre a Festa da Padroeira e a Festa do Zumbi, surgirão variações nesses posicionamentos. Estes temas - Zumbi e a Consciência Negra - introduzidos há mais de 10 anos, já *"ficaram na história"*. O grupo se descobriu como comunidade negra que faz parte de uma história na qual se destaca Zumbi, a quem o *"Paizinho Caetano"* pode ser comparado.

Esquecimento e silêncio

Alex: o senhor lembra das primeiras Festas do Zumbi, como é que foi?
Antônio: rapaz, já me esqueci. Me ponho achando bonito os cântico, me ponho tocando, mas aí, eu me esqueci já. Só tô lembrando desse pessoal que veio mas, o resto, já me esqueci. *(...)*
Alex: o que o senhor acha desse assunto que a Bibiu, o pessoal sempre tá falando, a gente também, de consciência negra?
Antônio: rapaz, eu sei lá nem dizer! Não posso nem entender. Sou meio tapado nesse negócio. *(...)*
Alex: o que o senhor lembra das histórias que o povo fala do paizinho e da mãezinha Caetano?
Antônio: sei não. Nesse ponto aí sou meio tapado.
Antônio Caetano. *Novembro, 1994.*

Alex: como começou a Festa do Zumbi aqui?
Aldezira: ah, não lembro, não!
Alex: nada?
Aldezira: eu não lembro, não. Porque veio gente de fora, mas aí, eu não lembro mais o que foi que eles disseram pra poder a gente se organizar e saber qual era o dia do Zumbi.
Aldezira. *Janeiro, 1994.*

Durante as entrevistas e conversas com Caetanos de várias gerações, observei uma hesitação entre falar ou não de certo assunto. Em primeiro lugar, era notória a supressão de detalhes quando os interrogava a respeito do período da escravidão. Existem referências dispersas, mas relacionadas a esse tempo: há a frase de Naíde sobre a possibilidade de retorno do tempo da escravidão, com a continuidade da venda de terrenos, e o desabafo de Alice com os brancos que *"ainda quere botar a gente em correição"*.

Não há como negar que a tradição oral dos Caetano possa conter informações recentes, contudo, existem indícios de um esquecimento proposital da escravidão. No fim dos anos 70, um grupo de pessoas ligadas à Universidade Federal do Ceará realizou na área um filme denominado "Conceição dos Caetanos: um suposto reduto de escravos" [122].

[122] O filme não está datado e na ficha técnica destaca-se o nome de Gilberto Vale.

A equipe levou para Conceição instrumentos de suplício usados no período escravocrata, no intuito de suscitar lembranças da escravidão, de um suposto passado dos Caetano. Os Caetano até hoje não gostam dessas imagens (e no filme nota-se que não encaram a câmera quando estão usando tais instrumentos). Bibiu é enfática: *"só que nós não interessava saber como tinha sido a escravidão, não"* (entrevista citada na introdução). Outro indício é a posição de Cosma quanto às representações do Zumbi: *"eu acredito que foi passado tudo aquilo que apresentamo dia do Zumbi, mas eu não gosto de ver nada martirizado, de jeito nenhum. Gosto de ver, não".*

Outro aspecto do esquecimento ou mesmo do silêncio, aflorou quando perguntava sobre temas recentes (venda de terrenos, introdução das festas) e ouvia*: "sou esquecida", "me lembro, mas já me esqueci"* ou *"não sei falar".* Esse silêncio (ou recusa) pode ser apreendido de várias maneiras: primeiro, o entrevistado não detém qualquer informação sobre o tema em questão; segundo, a pergunta remete a lembranças muito pessoais, que podem ser amargas e que o entrevistado não deseja revelar; e terceiro, falar/não falar pode ser um mecanismo cultural acionado quando se trata de temas com os quais o grupo tem cuidado, deseja controlar ou mesmo esquecer. José de Souza Martins apresenta duas interpretações para este dizer/desdizer:

> "O duplo código cultural não constitui apenas uma estratégia de sobrevivência, como supõe Lewis e suas análises da cultura da pobreza. O duplo código põe juntos o afimar e o negar, o obedecer e o desobedecer. Essa duplicidade, como observou Satriani, se manifesta na linguagem metafórica, na teatralização que põe na boca do outro o que é palavra do sujeito emudecido, no oculto, no dissimulado, no silêncio." [123]

Martins está atento à combinação da fala com linguagens não verbais, mas em artigo mais recente o autor enfatiza a caracterização do "duplo código" como estratégia de sobrevivência:

---

[123]MARTINS, José de Souza. Dilemas Sobre as Classes Subalternas na Idade da Razão. In: MARTINS, José de Souza. Caminhada no Chão da Noite. 1989. pp.115-116.

> "(...) A nossa tradição histórica e corporativa pesa ainda na exclusão econômica da grande massa trabalhadora e das populações indígenas, excluindo-as, porém, politicamente e marginalizando-as socialmente.
> São populações compelidas, por isso, a praticar uma vida de duplicidade, a ocultar elementos de sua cultura e a revelar apenas o que é sancionado pelos que as dominam." [124]

A abordagem do esquecimento e do silêncio como um "código cultural" ou como "estratégia de sobrevivência" é um dilema de quem interpreta, como sugere Martins, inclusive porque a estratégia pode fazer parte do código cultural. Algumas entrevistas com os Caetano foram assim interrompidas*: "pronto, eu não sei mais não. Só tem que ficar até aí mesmo, até onde a gente se lembrou"* (Alice, janeiro, 1994*); "vamo ficar parado por aqui, que ninguém pode conversar muito, tá faltando assunto de conversa"* (Tural, janeiro, 1994, entrevista não editada aqui). Tais assertivas vêm de pessoas com as quais tenho longas conversas.

Os Caetano fazem deste falar/não falar uma preocupação constante: um cuidado com observador (que é quase sempre um estranho) e com a construção de sua história e de sua auto-representação quando tenta superar, por exemplo, a "imagem congelada" do negro como escravo. O mecanismo de dizer/não dizer (ou desdizer) é acionado em relação a um contexto (a entrevista, por exemplo) mas está na base das representações culturais do grupo.

A seleção daquilo que se fala para os estranhos faz parte dos "micromecanismos" de transformação das representações individuais em representações públicas, e destas em representações culturais [125]. Alguns fatos acontecidos há 10 anos entre os Caetano, surgem detalhados nas narrativas. O tempo em que Ana Rosa viveu em Conceição é um marco da transformação das representações culturais quando algumas discussões provocaram impacto no grupo: a história e a situação da população negra e a introdução de danças e ritos afro-brasileiros. Os temas que remetem à história vivida pelos negros (África, escravidão,

---

[124]MARTINS, José de Souza. A Chegada do Estranho. 1993. pp.30-31.

[125]SPERBER, Dan. L'étude anthropologique des representations: problémes et perspectives. 1989. pp.115-116.

quilombos, Zumbi) foram incorporados ao acervo dos Caetano, ou seja, houve uma aproximação dessa história com a história do grupo - *"ficou na história"*.

Por outro lado, a saída de Ana Rosa de Conceição deveu-se a uma interpretação das suas atividades como *"macumba"*. Bibiu, que na época não lhe permitiu continuar o trabalho, hoje deseja reencontrá-la e explicar sua atual compreensão daqueles fatos. A noite do Zumbi (missa e apresentação cultural), em geral, não é mais considerada *"macumba"*. Outros acontecimentos recentes que dizem respeito a problemas internos são comentados com extrema reserva ou estão mesmo interditados para o pesquisador.

A FESTA DA PADROEIRA E A NOITE DO ZUMBI

Alex: porque começou essa Festa da Padroeira? Quem começou?
***Bibiu**:* quem começou a Festa da Padroeira foi eu... a gente. A primeira encarregada era uma moça velha, mas ela achava que o pessoal não tinha instrução nenhuma, ela nunca fez festa. Falava com o padre para celebrar missa, mas festa não tinha de jeito nenhum. Aí, depois que ela morreu, a igreja ficou abandonada um ano. Aí, eu me envergonhei da igreja ficar abandonada com tanta gente, aí, comecei a incentivar o pessoal. Comecei a dar catecismo às crianças, por minha conta, até quando formamo a nossa comunidade.

Primeiro, eu disse ao meu esposo que se eu fosse um home eu ia tomar conta da igreja. Ele não queria de jeito nenhum. Mas a gente tendo vontade de fazer uma coisa, Deus ajuda. Aí, saí de casa em casa pedindo os pai, as mãe que mandasse os filhos pr'eu dar catecismo a eles. Aí, passei o ano todim dando catecismo a essas crianças, mas era direto, toda noite. Nós não tinha tempo de dar de dia. Aí, dava na boca da noite, toda noite. Foi o tempo que o padre da freguesia morreu e veio o outro padre que era o padre Daniel. Aí, nós começamos a rezar os terço na igreja. Todo domingo tinha uma família responsável pelo terço. Aí, cada um fazia seu cartaz e botava lá. Aquela família era responsável pelo terço, botava lá.
Quando o padre veio, que viu aqueles cartaze, me chamou e disse assim: "dona Bibiu, me diz uma coisa, me diga o resultado daqueles cartaze". Aí, eu contei pra ele, ele dixe: "ótimo, pois você vai ouvir uma reunião pro mode formar uma comunidade aqui na Conceição. Através desses cartaze vocês vão formar uma comunidade".
Isso foi nos dia... Essa reunião que ele falou foi pelo 10 de outubro do 73, quando foi no dia 25 de novembro do 74 eu fui assistir reunião. Assisti 25, 26, 27, 28, foi 4 dias de treinamento. Quando nós voltemo do treinamento já vinha preparada pra

fazer celebração sem nunca nós ter visto, mas só com o treinamento. Lá a gente se organizou.
Alex: onde foi essa reunião?
Bibiu*:* na Uruburetama.
Alex: era da diocese?
Bibiu: era não. Era só da paróquia mesmo, paróquia de Uruburetama. Aí, depois, foi o aviso pra diocese e aí, foi registrado lá na paróquia e na diocese.

Alex: e a Festa do Zumbi, como começou?
Bibiu: a Festa do Zumbi começou assim: nós não conhecia, não sabia o que era consciência negra, não sabia o que era causa de negro. Mas nessa época, que foi pra começar essa festa, houve um despejo dumas família lá na cidade de Crateús. Crateús não, Aratuba, em Aratuba. Um padre daqui da freguesia foi pra essa reunião lá, e lá encontrou-se com uma menina chamada Ana Rosa[126]. Aí ele viu a menina contando as experiências dela sobre a causa do negro, sobre a escravidão, sobre o candomblé, tudo ela falou. Aí, ele disse assim: "Menina, vem cá! ". Aí, a menina veio aonde ele tava e ele perguntou: "vem cá, donde é que você mora?". Ela disse: "eu moro na Bahia, mas tá com 4 ano que ela saiu de lá e anda nas comunidade. O trabalho dela é ajudar a causa do negro, conhecer a sua raiz e descobrir a sua origem. Mas só sobre a causa do negro!". Aí, ele foi e disse pra ela: "Menina, pois na paróquia dele ele tem uma comunidade negra, era bom que você fosse pra lá". Aí, ela foi e disse: "mas como é que eu vou lá sem conhecer?" Ele disse: "eu dou o endereço". Ela veio na Uruburetama mas não deu certo pra vir aqui.

Depois, ele veio aqui, me contou que tinha se encontrado com essa moça e achava que ela era da minha família: "ela era bem negrinha, bem fininha como você Biuzinha. Na minha mente ela é da tua família". Eu disse: "padre, traga essa menina aqui!". Ele disse: "eu não podia trazer não. Ela veio até a Uruburetama mas não pode chegar até aqui, que ela veio vexada. Mas ela disse que depois vinha aqui". Aí, depois, no outro ano, eu fui na Uruburetama e ela tinha chegado.

Alex: que ano?
Bibiu*:* no 84. Aí ela veio comigo aqui. Quando chegou fez reunião com nós, passeou na casa do pessoal, contou a vida dela pro pessoal tudim e começou a fazer o trabalho aqui mais nós. Nesse primeiro ano nós fizemo logo a festa do Zumbi, junto com ela.
Bibiu. *Janeiro, 1994.*

[126]Ana Rosa é baiana, ainda participa do Grupo de União e Consciência Negra e participou de vários movimentos sociais no Ceará. Chegou a morar por mais de um ano em Conceição. Tenho conversado com ela nos encontros nacionais do GRUCON.

É difícil descrever e, ao mesmo tempo, sintetizar um evento tão longo e cheio de minúcias. Entre os dias 18 e 27 de novembro acontece, desde 1984, a festa de Nossa Senhora das Graças, padroeira de Conceição". No dia 20 do mesmo mês comemora-se o "dia do Zumbi", também denominado de "a festa do Zumbi" ou "a noite do Zumbi, portanto, em meio à festa da padroeira.

Devo ressaltar que tratarei das festas que acompanhei em novembro de 94, sem desejar construir um roteiro estrutural do evento que parece estar sujeito a modificações. Nas viagens a Conceição, antes de iniciar a pesquisa, e no trabalho de campo em janeiro de 94, muitos Caetanos enfatizavam que eu e Oziélia deveríamos voltar lá *"no tempo das festas da Igreja"* e *"no dia do Zumbi"*: *"bom é no dia do Zumbi. Vem muita gente!"*. Assim, fui elaborando uma imagem da festa em que o dia 20 seria o ápice, mas não concebia como o dia do Zumbi se encaixaria no ritual da festa da padroeira. Em 91 cheguei a pintar um panô a pedido de Bibiu que queria *"um retrato do Zumbi"*.

Em janeiro de 94, apresentamos aos Caetano a proposta da visita de parentes deles por ocasião das festas de novembro. Esses parentes (o pai e os tios de Oziélia sobre os quais sempre trazíamos notícias) nasceram ou moraram em Conceição e não visitavam o local há 7, 20, 40 ou mesmo 47 anos e havia ainda os seus filhos que não conheciam o lugar. Alguns residem em Fortaleza e outros em Goiabeiras agrupamento negro do município de Aquiraz, CE. Como os Caetano concordaram com a proposta, passamos o ano preparando a parte que nos caberia deste (re)encontro através de sucessivas viagens nas quais fazíamos circular fotografias, cartas e alguns recados gravados entre os parentes.

Entre os familiares que estavam distantes de Conceição havia uma mistura de expectativa e cuidado, pois o retorno traria lembranças de parentes falecidos e de vivências

que marcaram as pessoas. Organizamos, nós do GRUCON, um ônibus que saiu de Fortaleza com 35 pessoas levando parentes, participantes do movimento negro e "simpatizantes", incluindo minha mãe. Trabalhamos nisto com Raimundo, irmão de Bibiu que mora em Fortaleza desde 58 e costuma fretar ônibus com Caetanos e amigos para visitar Conceição na Semana Santa e nas festas de novembro. A estratégia do GRUCON desde a retomada do contato com os agrupamentos negros tem sido partir de vínculos e atividades já existentes e só então apresentar outras propostas.

Cheguei em novembro a Conceição antes das pessoas que viriam no ônibus, como havíamos combinado com Bibiu. A festa da padroeira começou na sexta, dia 18, à noite, com o hasteamento da bandeira de N.S. das Graças, precedido de um cortejo de crianças seguidas de adultos que circundaram a igreja. Uma menina branca representava a padroeira. Depois do hasteamento, o grupo entrou na igreja e começou a novena dirigida por uma freira da paróquia de Tururu. Havia um pequeno livro com o roteiro geral da festa, com os temas, os convidados e os dirigentes de cada uma das nove noites e do décimo dia no qual aconteceria uma missa.

Os membros do "grupo de jovens" vestiam camiseta branca e calça azul e estavam encarregados da recepção e do canto. Para animar as novenas, o grupo de tocadores foi o mesmo das costumeiras celebrações dominicais: Antônio no violão, Manoel no pandeiro e Bibiu no atabaque (eventualmente, substituía-se alguém e eu mesmo cheguei a tocar atabaque duas vezes). Em geral, as canções tomam o ritmo de marcha, forró e baião.

Na segunda noite (sábado,19) chegaram os visitantes de Fortaleza com destaque para os parentes: Idelfonso, pai de Oziélia (ausente há 7 anos), sua esposa, o filho, a outra filha e os netos, João (tio de Oziélia que não é Caetano porque é filho do primeiro casamento de seu pai, mas que havia morado lá até os 12 anos e que há 4O anos não retornava a Conceição) e uma filha, Hosana (irmã de Idelfonso e João, nascida lá mas que não visitava o local há 47 anos).

A novena já iniciara quando o grupo chegou. Bibiu não conteve a emoção e pediu músicas e palmas.

O domingo (20) foi um dia de visitas, cafés, almoços, banho no rio, filmagens e fotografias. Os visitantes ficaram distribuidos para pernoitar e fazer refeições em diversas casas inclusive de não-Caetanos. Não cabe aqui descrever com mais detalhes este (re)encontro porque abrange vários interesses e sentimentos pessoais difíceis até de registrar, coisa que às vezes, não me caberia fazer.

A noite do Zumbi iniciou com a missa presidida pelo pároco de Tururu que fez uma advertência: *"ninguém se assuste, esta é uma missa diferente!"*. Entre os convidados daquela novena estavam os moradores de Água Preta, agrupamento negro também situado em Tururu.

A igreja estava lotada, todos em pé (as cadeiras haviam sido retiradas). Pessoas de localidades próximas chegaram de caminhão. Os jovens não vestiram a roupa habitual e muitos Caetano usaram roupas especiais (nas quais se destacavam as estampas, os contrastes ou os tecidos brilhosos). Bibiu ficou coordenando as músicas e animando a dança. Sua sobrinha, Aldezira, foi a comentarista. Aos tocadores dos outros dias se juntaram dois rapazes da "comitiva" de Fortaleza (um no timbal, outro no atabaque). O afoxé foi o ritmo dominante.

A “primeira leitura” foi um discurso improvisado de Oziélia sobre racismo. Na “homilia”, Hilário, do GRUCON, também discorreu sobre esse tema. No “ofertório’’ alguns Caetano apresentaram comidas regionais (feijão, tapioca, castanha de caju e farinha) como frutos da terra e do trabalho e trouxeram *“o retrato do Zumbi”* (o panô pintado em 91). O público literalmente assistiu, poucos dançaram, a não ser alguns Caetano e alguns participantes do movimento negro. No final da missa, falaram João e Hosana em nome dos parentes que visitavam o local.

Após a missa, as comidas apresentadas no ofertório foram divididas entre os participantes que se encontravam sentados no pátio em frente à igreja. Neste lugar, logo em

seguida, um grupo de adolescentes de Conceição cantou músicas que se referiam a aos quilombos e a Zumbi, e outras canções populares (algumas ensinadas por Ana Rosa, e outras transmitidas por nós do GRUCON em julho de 94).

Festa religiosa e festa dançante

Os outros dias da novena foram mais ou menos semelhantes às duas primeiras noites. Um fato, que já vinha sendo discutido antes da festa, alterou a programação. Em Conceição há um clube construído em 93 (?) e que é "propriedade" de um promotor de festas da região, não Caetano e morador de outra localidade. Estava previsto uma *"festa dançante"* para depois da nona noite da festa(sábado, 26). O padre, antes dos festejos, afirmou que não concordava com isto e não iria celebrar a última novena e a missa de encerramento. Ele então pediu um posicionamento da comunidade.

Houve uma reunião da "comunidade" na igreja no dia 17 onde os moradores, Caetano ou não, ouviram Bibiu colocar o "problema". Depois de iniciada a discussão os não-Caetano saíram e podia-se notar que a família estava dividida: uma parte optava pela *"festa religiosa"* e a outra desejava as duas festas. Sem citar nomes, era perceptível para mim que os dois sub-grupos eram quase os mesmos que se dividem quanto à venda dos terrenos. Nada ficou decidido nesta noite e cada sub-grupo se dirigiu a uma casa. Não tomei partido.

Os moradores divergiam quanto às intervenções do padre (*"o dono da igreja"*) e do *"dono do clube"*. Alguns Caetano que preferiam a festa religiosa reclamavam da ausência do padre, inclusive na festa de São Pedro, referida como *"muito participada"*. Parecia haver uma incompatibilidade entre a festa sagrada e a festa profana (como se pode deduzir do posicionamento do padre). Uma outra oposição parecia advir do fato de ser uma disputa entre dois agentes externos interessados em preservar suas atividades no lugar. Um senhor da

família Caetano, defendendo a realização das duas festas chegou a dizer: *"é, o lugar mudou, tem que ser assim mesmo".* A solução veio do pároco que propôs 8 dias de novena (!), a festa dançante no nono dia e no décimo dia a missa de encerramento.

Na última novena (o oitavo dia) os convidados eram a equipe da Rádio Uirapuru de Itapipoca (emissora católica que abrange uma vasta região), um ex-prefeito e "políticos" (candidatos a vereador) do município. Após a novena aconteceu um leilão, com prendas doadas pelos moradores, e, depois deste, a festa no clube. Muitos Caetano que moram em Fortaleza vieram em 3 ônibus para este outro fim de semana (27 e 28).

No décimo dia (domingo, 28), o padre celebrou missa (dentro da qual houve um casamento) e batizado. Durante toda a festa da padroeira, a praça estava sempre movimentada com barracas de comida e jogos e, nos dias finais, um pequeno parque de diversões ali se instalou.

A festa: uma expressão de vínculos e conflitos

A Festa da Padroeira e a Festa do Zumbi podem ser consideradas "tradições inventadas" [127], já que, segundo os relatos de algumas pessoas entrevistadas, são inovações que não tinham nenhuma correspondência interna - como a festa do Zumbi - ou eram vividos fora dali - como as "festas da igreja'' - mas que passaram a fazer parte do calendário local.

Uma outra questão a ser enfatizada é a proeminência da ação individual na criação e elaboração destes rituais. Foi Bibiu quem começou a festa da Padroeira e foi ela, junto com Ana Rosa, que iniciou a festa do Zumbi.[128]

---

[127]HOBSBAWN, Eric. Introdução: a invenção das tradições. 1984.

[128]BARTH, Fredrik. Cosmologies in the Making: a generative approach to cultural variation in inner New Guinea. 1989.

Em relação ao parcelamento da terra os Caetano se dividem em dois sub-grupos mas essa clivagem não se transpõe para todos os campos da vida do grande grupo. Os laços de compadrio e solidariedade sobrepõem-se a tal recorte. É possível perceber que dentro de cada sub-grupo há pessoas que mantém vínculos de casamento com brancos. Por outro lado, dentre os brancos que estabeleceram parentesco com os Caetanos, pelo menos uma família (principalmente a mulher) colabora com a festa. Todavia, há conflitos e separações latentes que se manifestam.

Na família de brancos citada, o homem chegou a discutir com Bibiu que não deveria acontecer a festa do Zumbi pois *"todo mundo já sabe que os Caetano são negros"*, e, portanto, *"não tem porque ficar falando de negro, de consciência negra"* (informação de Bibiu). Em 93, antes da festa uma prima de Bibiu (cuja mãe não é da família) também se manifestou contra a realização da noite do Zumbi porque *"esse negócio de negro já tá abusando"*.

Antes que se conclua que esta prima pensava da mesma forma que o referido homem branco, é preciso dizer que a sua discordância se deve ao fato de que, em festas anteriores, insistia-se muito em falar da escravidão e em mostrar com havia sido esse tempo. Assisti, há alguns anos, um vídeo de uma "noite do Zumbi", gravado por um padre dos Agentes de Pastoral Negros, com uma dramatização de suplício e da libertação de um escravizado. Algumas pessoas em Conceição comentaram comigo esta encenação

Para a Festa da Padroeira muitos Caetano contribuiram com prendas para o leilão. Crianças e adolescentes de várias famílias nucleares participaram da apresentação após a missa do Zumbi. Vários Caetano e alguns brancos receberam em suas casas os visitantes de Fortaleza que estiveram no local nos dias 19 e 20 de novembro de 94. Durante toda a Festa da Padroeira os Caetano não manifestaram nenhuma divergência com as *"pessoas de fora"*. Poucos homens participam das atividades da igreja, o que parece ser costume e, no dia do Zumbi, somente alguns Caetano assistiram a missa (não mais que 50 pessoas).

Não se pode tratar Conceição como um agrupamento homogêneo, nem os seus conflitos como oposições binárias estanques: negro X branco, gente da família X gente de fora, terra comum X terra dividida. Estas oposições existem mas em determinados campos e situações. O ritual, a festa da padroeira, parece ser uma tradução dos vínculos e da heterogeneidade que o grupo vivencia.

Tratando de escravizados brasileiros que retornaram à África, Manuela Carneiro da Cunha, já detectara que:

> "1) Um mesmo grupo pode usar identidades diferentes, dependendo do interesse específico que quer explorar. (...)
> 2) deslocando agora o foco para a adaptação de um grupo específico, diria que a estrutura interna deste grupo, apesar de aparentes diferenças culturais, tende a refletir as estruturas que definem os outros grupos com os quais deve relacionar-se. Em outras palavras, a estrutura é compartilhada enquanto os símbolos se diferenciam.
> 3)para poder diferenciar grupos é preciso dispor de símbolos inteligíveis a todos os grupos que compõem o sistema de interação. É obvio que cada grupo só pode usar alguns destes símbolos pra manter a sua identidade. Assim um novo grupo, ao entrar no sistema, deve escolher símbolos ao mesmo tempo inteligíveis e disponíveis, isto é, não utilizados pelos outros grupos."[129]

Segundo este pensamento, os Caetano, na diversidade de interações que desenvolvem, escolhem vários símbolos para marcar sua diferença - a família Caetano, a cor, a raça, a comunidade negra - e sua similitude com os regionais - o catolicismo, a participação política. O logotipo da campanha do último prefeito de Tururu sintetiza essa acentuação da diferença/semelhança: uma mão negra cumprimentando uma mão branca, simbolizava o apoio de moradores de Conceição e Água Preta ao candidato.

Em seu trabalho sobre as Comunidades Nativas do Peru, Peter Gow analisou os festivais destes grupos que se vêem numa situação intermediária: entre os índios (da floresta) e os brancos (da cidade), com uma heterogeneidade interna (afirmando-se de *"sangue misturado"*), mas se mantendo como grupos étnicos distintos.[130]

---

[129] CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Antropologia do Brrasil: mito, história e etnicidade. 1987. pp.94-95.

[130] GOW, Peter. Of Mixed Blood. 1991.

Os festivais das Comunidades Nativas realizam-se em datas aparentemente externas ao grupo (dia das mães, dia do trabalho, dia da pátria, com exceção do dia da comunidade nativa), e são considerados pelo autor como rituais nos quais afloram identidades e conflitos:

> " Os símbolos chaves da *Comunidade Nativa* são retirados de 'fora', *afuera*. O título da *Comunidade Nativa* vem do 'governo em Lima', as datas dos festivais corespondem principalmente a feriados nacionais, a comida servida é 'comida fina' e os hóspedes são convidados como os vizinhos. O festival confirma, na linguagem do 'ser civilizado', que as comunidades são entidades delimitadas. Mas, ao mesmo tempo, estes festivais fazem as pessoas lutar como 'índios' ou 'animais', a quintessência dos habitantes da floresta. Esta luta, nunca resolvida no retorno 'a vida diária, confirma em cada festival que as pessoas das comunidades vizinhas são, como aquelas de Santa Clara dizem de Huau e Nueva Italia, 'agitadores' ou 'egoístas'. Os festivais simultaneamente servem para que os parentes próximos de diferentes comunidades se comportem como parentes, e reafirmam para eles mesmos que não podem viver juntos." [131]

A Festa da Padroeira se constitui como o momento da reafirmação da identidade católica, de um catolicismo de pregações tradicionais (das freiras e dos padres) e de atividades penitenciais (por exemplo, caminhadas às 5:00 da manhã). O Dia do Zumbi é uma das cerimônias mais participadas da festa e constitui um espaço de enfatizar a diferença étnica - a "origem". Reforçam-se neste dia os laços com as pessoas de Água Preta e do movimento negro de Fortaleza. Aparecem aqui as divergências que já mencionei acima. Uma parte do grupo investe nesta representação de si enquanto comunidade negra. Outra parte não o faz com tanta ênfase e por vezes discorda de como é feito a festa (porque é repetitivo, porque se insiste no sofrimento ou porque acham estranho).

A última novena tende a ser o dia de celebrar outras alianças, principalmente locais. Como um dos distritos que mais cresce no município (em população e em visibilidade, ao

---

131 "The key simbols of the *Comunidad Nativa* festival are drawn from 'outside', *afuera*. The tittle of the *Comunidad Nativa* comes from the 'governement in Lima', the festival dates are mainly national holidays, the food served is 'fine food', and the guests are invited as neighbours. The festival confirms, in the language of "being civilized', that the communities are bounded entities. But at the same time, these festivals make people fight like 'Indians'or 'animals', the quintessential of forest dwellers. This fighting, never resolved in the return to day-to-day life, confirms with each festival that the people of neighbouring communities are, as those of Santa Clara say of Huau and Nueva Italia, 'troublemakers' or 'selfish'. Festivals simultaneously allow close kin from different communities to behave like kin, and to reaffirm to themselves why they do not live together." GOW, Peter. Of Mixed Blood. p.225. (Grifos do autor).

menos), Conceição é muito visada em se tratando de interesses políticos explícitos. A presença do ex-prefeito e de fazendeiros da região no leilão é sinal disto.

Para o grupo, e sobretudo para a sua representante, é nesse ritual que se medem e se reafirmam os vínculos com esses agentes. Aqui, outra vez, penso que não cabe uma imagem de isolamento. Quem organiza a festa investe nessa visibilidade local: portanto, convidam-se em dias determinados as comunidades vizinhas, os políticos e a Rádio Uirapuru de Itapipoca (pertencente à diocese de Itapipoca). Em meio à dinâmica da religião e da política local, o grupo ou uma parte dele, escolhe os símbolos para acentuar a identidade nas trocas com os outros. Assim, a origem do grupo, a cor, Zumbi e a consciência negra comparecem nitidamente politizados.

Revi parte do evento em novembro de 95 (da segunda à quarta novena, incluindo a noite do Zumbi). A movimentação era a mesma do ano anterior. No dia em que se lembravam os 300 anos da morte de Zumbi, as inovações introduzidas na liturgia eram criações de Bibiu e Luís[132] que trouxeram para o altar além das comidas locais acondicionadas em alguidares, algumas velas coloridas. No final da missa Bibiu apresentou uma imagem de Nossa Senhora Aparecida, considerada uma santa negra. A apresentação de dança constou de maculelê e outros ritmos coordenados por Luís.

A Festa da Padroeira e do Zumbi permitem compor uma imagem dos Caetano com suas identificações e sua situação atual: as mudanças, referenciadas ao mesmo tempo no passado e no futuro.

[132]Nascido na região, membro dos APN's, à época morando em Conceição.

TENDÊNCIAS, ALTERNATIVAS

O contexto atual provoca a rememoração do projeto inicial de Caetano José da Costa.

Algumas alternativas são postas em prática, como se percebe nos seguintes comentários:

Alex: o que você acha dessas mudanças que vem acontecendo em Conceição, ali, a rua que tá crescendo?
***Aldezira**:* sei lá o que é que eu digo! Bom, o que eu quero dizer é assim: se fosse só negro da família que vivesse aqui, por mim, eu achava que era melhor. Porque já vem misturando muitas pessoas (...) Aí, as pessoas já não dão certo com a gente. Tão brigando, querem falar sobre a cor da gente.
***Aldezira**. Janeiro, 1994.*

Alex: o que significa Conceição dos Caetano para você?
***Bibiu**: ô*, meu filho. Essa Conceição significa uma coisa tão boa pra mim. Porque o meu sonho era conservar essa Conceição só com a nossa origem mesmo. Podia vir gente de fora, mas não para tomar conta assim.
Oziélia: como está hoje, não?
***Bibiu**:* não. Eu me sinto mal. Quando a gente vai fazer um trabalho aqui, outras pessoas querem se meter no meio. Eu me sinto mal, mal mesmo. Chega eu fico assim, desinquieta. (...)
Porque pelo meu gosto ninguém vendia um palmo desta terra, só pra conservar o que meu bisavô fez. Porque o meu bisavô trabalhou com fome pra comprar essa terra. foi a herança que nós ganhamo. Ele não deixou gado, ele não deixou animal, ele não deixou casa, ele não deixou fazenda de gado, mas deixou a terra pra nós trabalhar.
E tem muita gente aqui, dessas pessoas que compraram de fora, que por o gosto deles nós vivia lambendo na mesinha deles. Eles têm a maior inveja, porque nós tem essa terra e num precisa tá a favor deles.
E a questão da comunidade... Tá boa. Sobre a questão da comunidade é boa. Não tem problema, não. Logo, eles não pode se meter no meio, que a comunidade foi formada por nós. O terreno é nosso.
Alex: quando você diz "nós" é da família?
***Bibiu**:* é da família, é.
*Oziélia: então, quando tem algum trabalho da comunidade, reúne mais só a **família**?*
***Bibiu**:* só a família. Da comunidade, só a família. Eles moram na casinha deles, no pedacinho deles. Se quiser vir participar vem. Se não quiser, nós num tem nada a ver com isso. Só a família. *(...)*
***Bibiu**. Julho, 1994.*

Alex: o que a senhora acha de vender terra aqui?
***Santa**:* eu não acho que seja de acordo vender não, mas já venderam sempre um bocado. Tá sem jeito. Agora, eu é que num vendo pedacinho. Vendo não, porque eu tenho fi fora, eles abusa de tá lá, quer vir morar aqui, não tem onde faça uma casinha. Assim, eu não vendo. Essa beira de estrada, daqui desse canto até acolá, tudo é meu. (...)

> O pessoal tem pelejado pra comprar um pedaço pra fazer uma casa, pra negociarem, mas eu não vendo não. Deixa aí, quando eu morrer, fica aí pros filho fazer casa ou, eles querendo, vender. Eu não tô mais vendo, né? Só assim, que eu achava mais mió não ter vendido uns pouco de pedacinho. Só o cantinho da casa. Mas eu não tenho vontade de vender não. Agora, quando eu morrer, querendo vender, meus filho querendo vender, pode vender.
> *Alex: porque a senhora acha que o pessoal da família tá vendendo?*
> ***Santa**:* eu sei lá? Eu sei que acho que é pro mode se arremediarem, comprar outra coisa. Mas se venderam, não tem nada não. Porque os filho, cada qual tem o seu pedaço. Quem vendeu já tá no fim da vida. Tão no fim da vida e os filhos, cada qual com seu pedaço. Um bocado na cidade, querendo morar aqui, ainda tem cantinho pra eles morar. Fala com os pais véi deles.
> ***Santa**. Janeiro, 1994.*
>
> *Alex: a gente nota, pelo menos eu, que faz três anos que venho aqui, que Conceição está tá cada vez mais crescendo, mudando, agora, vai ter telefone... Eu acho que você não é contra essas mudanças, assim. O que você acha dessas **mudanças**?*
> ***Bibiu**:* qual mudança?
> *Alex: assim, de crescer o lugar, de estar mudando mesmo, de ter mais desenvolvimento?*
> ***Bibiu**:* não, a mudança pra crescer o lugar, eu não sou contra, não. O que eu sou contra é porque algumas pessoa que entra aqui, algum deles quer é tá machucando. Por isso eu sou contra. E outra, é que o terreno aqui não pode ser vendido. A gente pode trabalhar, pode fazer casa pra filho, pra genro, pra neto, mas não pode ser vendido. Porque a gente sabe que o lugar só cresce se tiver extração, tiver gente de fora pra mode movimentar pra aquele lugar crescer, mas eu não sou contra não. Sou de acordo, eu só sou contra a venda.
> Porque se fosse nosso, cada qual tivesse o seu terreno dividido, eu concordava, mas aqui é o contrário: o Pedro [meu marido] tem essa propriedade aqui que é do pai dele; ele quer ir embora, vai. Vende essa propriedade, não se dá por lá, aí, volta, se apossa noutro canto. Se ele vendesse e não viesse mais se apossar noutro canto, tudo bem. A gente achava que ele tinha vendido já a herança dele, mas não, ele vende aquela e volta a se apropriar noutro canto.
> ***Bibiu**. Novembro, 1994.*

Para os Caetano, a mudança em curso consiste no aumento da quantidade de moradores brancos, na miscigenação, na *"venda de terrenos",* nos movimentos migratórios e nas festas (da padroeira, do Zumbi, no clube). Podem ser consideradas inovações a construção da capela (nos anos 50, reformada nos anos 70); a instalação da televisão comunitária (anos 60), a construção do grupo escolar (em fins dos anos 70). Para os Caetano, contudo, parecem provocar pouco impacto, à diferença das questões elencadas no parágrafo anterior. O edifício da igreja, a estrada, a energia elétrica, a TV, o grupo escolar são equipamentos que alteram a

paisagem e permitem novos hábitos, mas, no que pude captar, ou sua introdução não foi tão marcante para o grupo, ou são consideradas mudanças graduais (desejadas/aceitas).

O uso da TV é ilustrativo: o aparelho fica sob a guarda do vigia da praça (não-Caetano, genro de Bibiu) e só e colocado à noite, sintonizado em geral na TV Globo. No horário das celebrações dominicais (aproximadamente entre 19:00 e 20:00) Bibiu solicita ao vigia que desligue a TV. Durante toda a festa da padroeira, a TV não foi ligada. Em algumas casas de Caetanos há TVs.

Prefiro falar em tendências e alternativas observadas em campo e discutidas com várias pessoas do grupo. A primeira conclusão é que as transformações marcantes despontam na memória do Caetanos acompanhadas de rememorações. A atual relação de alteridade com os brancos é, por exemplo, referida ao tempo do *"Paizinho Maia"* que permitiu a presença de moradores e, ao que parece, chegou a pensar na limitação dessa experiência por volta dos anos 5O: *"os que já tá eu não tiro mais, mas também não boto mais"* (Naíde).

A prática de permitir a presença de *"moradores"* foi encontrada em outros agrupamentos negros como Bom Jesus, no Maranhão, e Campinho da Independência, no Rio de Janeiro [133]. Em Bom Jesus, alguns moradores excederam o contrato verbal e a *"lei",* o costume do lugar e passaram a criar gado e ampliar suas plantações. Foram atingidos por *"greves"*: derrubada de cerca e destruição das plantações, organizadas por uma parte do *"povo de Bom Jesus"*.

[133]SOARES, Luís Eduardo. *op.cit.* e GUSMÃO, Neusa Mendes. *op.cit.*

A atual *"venda de terrenos",* em Conceição, é também referenciada às primeiras transações em que os mais velhos *"de acordo com todos",* venderam uma parte do terreno. As narrativas coincidem num ponto: os mais velhos venderam e abriram um precedente. A experiência recente de permitir moradores ou mesmo de *"vender um pedaço de terra"* tem uma correspondência no passado do grupo. Há os que se opõem e sustentam, de alguma forma, sua posição: no trecho em que moram Bibiu e seus filhos, não há nenhuma casa de não-Caetano.

A "mistura" também é remetida ao tempo em que um dos filhos de Caetano José da Costa casou com uma mulher branca e foi expulso da terra. Na interpretação de alguns esse fato desencadeou o atual processo de casamentos inter-étnicos. Os mais idosos, mas não somente eles, defendem a mesma preferência dos primeiros Caetanos, de manter *"a origem".* Dentre eles alguns afirmam que se adaptaram à mistura, porém demonstram, ora um certo descontentamento, ora uma preocupação com a possibilidade de alguém *"bulir na cor".* Com reservas, comenta-se casos de agressão verbal entre casais mistos quando a diferença de cor é assinalada. Entre as crianças é comum ouvir difamações da cor negra por parte dos brancos.

As farinhadas, em Conceição, são organizadas entre os grupos domésticos e confirmam a organização do trabalho na terra (plantio), o que também foi observado por Gusmão em Campinho[134]. Praticamente não se vê brancos numa farinhada organizada por um grupo de Caetanos.

A oralidade é o canal predominante de transmissão das tradições. Nem o vídeo, nem a escrita não se colocam como meios alternativos de transmissão de tradições. Quando estava selecionando músicas para a Missa do Zumbi, Bibiu mostrou uma pasta deixada por Ana Rosa, de onde ela sempre retira músicas, orações e artigos, mas além desta pasta e dos roteiros

[134]GUSMÃO, Neusa Mendes de. *op.cit.*

mimeografados das festas anteriores, não vi registros escritos pelos Caetano que contenham temas da tradição e da história do grupo.

A experiência com o *"vídeo das correntes"* foi bastante negativa e, tanto não partiu de uma iniciativa dos Caetano, como não apresentava a voz deles. Para fotografias, gravações e pesquisas, hoje, é preciso conviver com o grupo, explicar o sentido destes trabalhos mesmo chegando através da *"consciência negra"* (do movimento negro).

Dentre as inovações, um aspecto a ser destacado é que os três primeiros responsáveis pelo papel da terra foram homens (Caetano, Maia e Zé do Carmo). O fato de Bibiu ser a atual responsável advém das funções, principalmente religiosas, que ela passou a desempenhar: a catequese, a formação da *"comunidade"*. A sua atuação excede a guarda do documento da terra e se amplia para o papel de principal referência pública (externa) do grupo. O reconhecimento das mudanças e do dissenso no grupo acerca da venda da terra, por exemplo, traz a Bibiu a convicção de que é mediadora.

As questões atuais vividas pelos Caetano são identificadas por eles como originárias de duas fontes distintas. Uma *"de dentro":* alguns dentre os mais velhos venderam a terra, cederam lugar para as *"pessoas de fora"* e casaram *"fora da família"*. Outra vem *"de fora":* os que chegaram *"tão se assituando", "só fazendo o deles"* e trouxeram para dentro conflitos que ali não existiam envolvendo a cor, a raça. A fronteira entre dentro e fora, representava a diferenciação entre negros e brancos, traduzia uma intenção (o projeto de Caetano José da Costa ou do grupo inicial) e regulava as relações (somente se instalaram em Conceição aqueles moradores permitidos). Esse desenho se alterou, se tornou mais complexo.[135]

Por último, é perceptível que há uma tendência de divisão da área entre **terra para morar** - onde habitam Caetanos e *"gente de fora"* - e **terra para plantar** - acessível aos

[135]RAFFESTIN, Claude. Autour de la Fonction Sociale de la Frontière. 1993.

Caetano e àqueles que entraram na família. A *"rua"* tende a manifestar a primeira caracterização, diferente do que acontece, em princípio, no restante da terra.

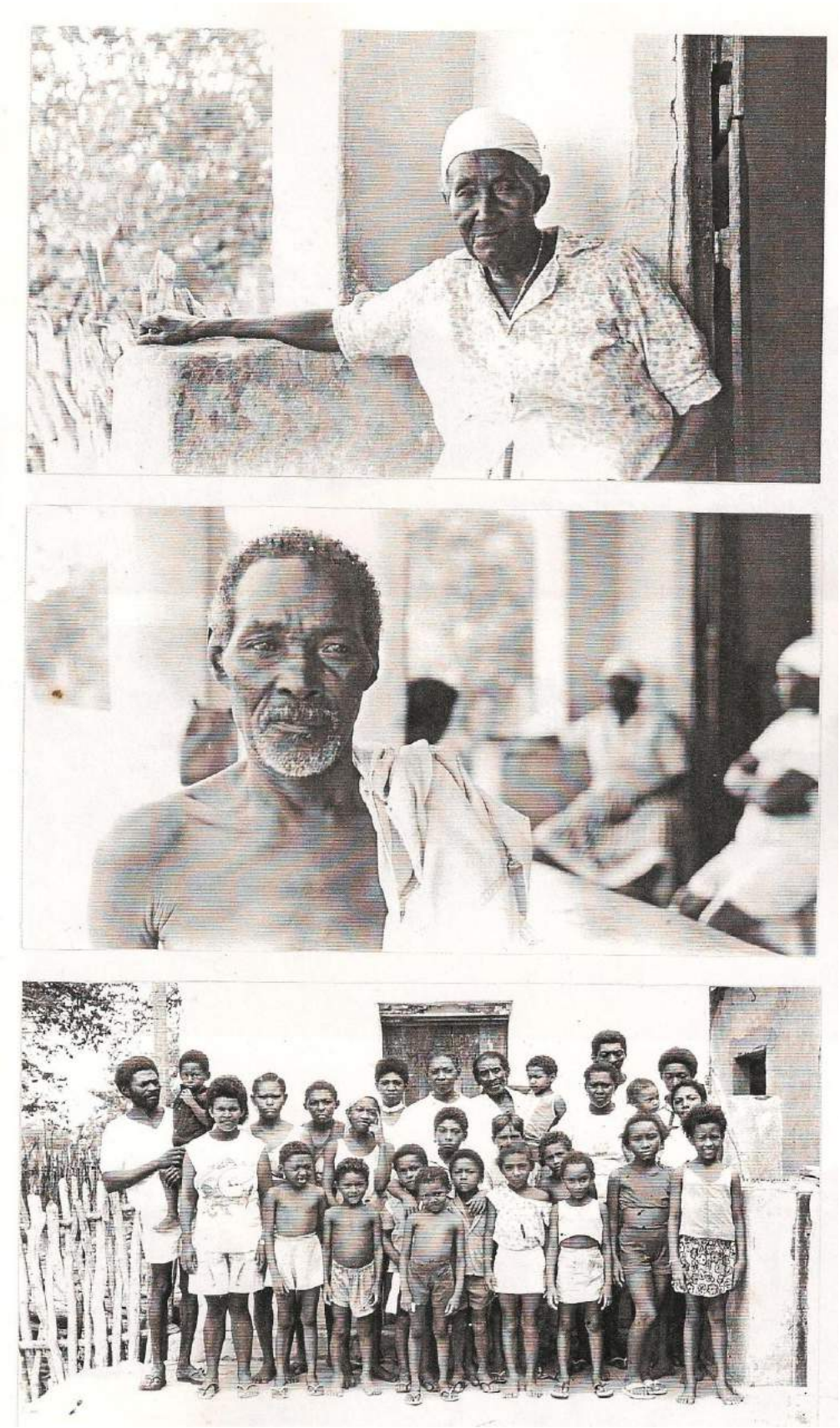
Os limites da **família** e do **agrupamento negro** original (os 3/4 de légua por 600 braças) não são mais coincidentes. O termo **comunidade**, abrange negros e brancos porque é uma denominação de inspiração da igreja, apesar de que, na interpretação de Bibiu, comunidade = família. A expressão **comunidade negra** é recente e se apresenta como um sinônimo mais adequado para **família**, mas a miscigenação turva os contornos destas denominações.

O agrupamento original está redesenhado, mas o território dos Caetano não se resume à esta área delimitada. Os vínculos familiares com moradores de Água Preta e Goiabeiras e a extensão destes laços para Fortaleza, para o Acre e o Pará, onde outros parentes moram, de certa forma, agregados ou próximos, também estendem o território negro. As viagens e as notícias entre Conceição e estas outras áreas corroboram a visão da família espalhada pelo país: *"só um casal pra deixar esse famião todim, essa nação de Caetano", expressão exemplar de* Santa.

Quem deseja entender o território negro não pode se limitar ao desenho original de Conceição, e deve incluir esse território extenso que se fundamenta na memória: *"ele* (o *"Paizinho Caetano"*) *morou nuns pouco de lugar"*, *"tio Fulô foi morar no Capuã"*, *"foram embora pro Pará na seca do 58".* A **terra** é apenas um dos substratos da auto-representação dos Caetano, ou seja, do grupo e seu território. A **família**, frente às mudanças e comportando diversas trajetórias, parece ser o componente que determina a auto-imagem do grupo e qualifica o espaço por sua presença.

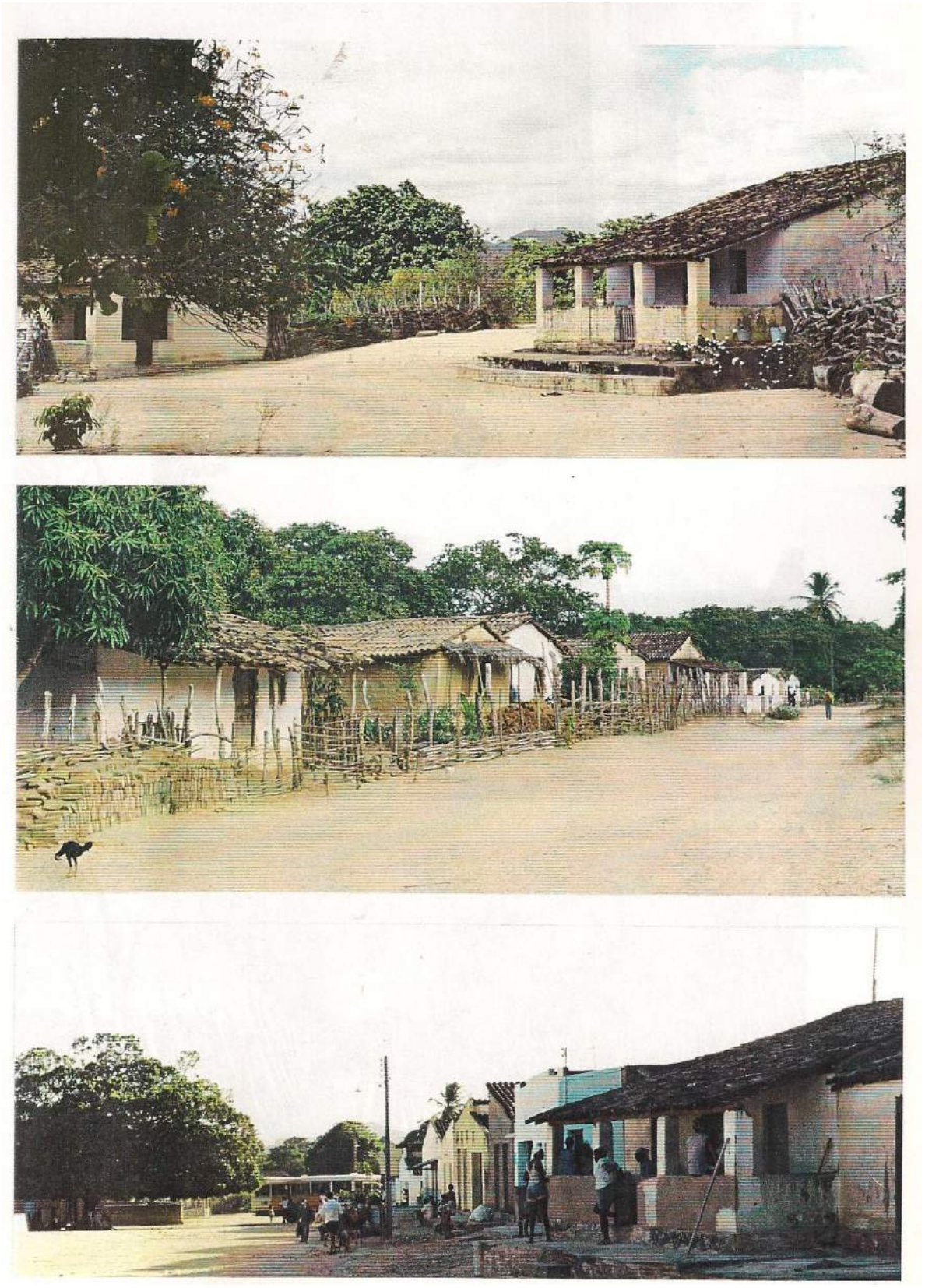
CONCEIÇÃO DOS CAETANO
Fotografias

3a. geração dos Caetano. **Acima, à esquerda:** Santa. Nascida em 1915. Janeiro, 1994; **acima, à direita:** Naíde, nascida em 1931. Janeiro, 1994; **abaixo, à esquerda:** Luísa, nascida em 1913. Janeiro, 1994; **abaixo, à direita:** Zé do Carmo (1906-1994). Janeiro, 1994.

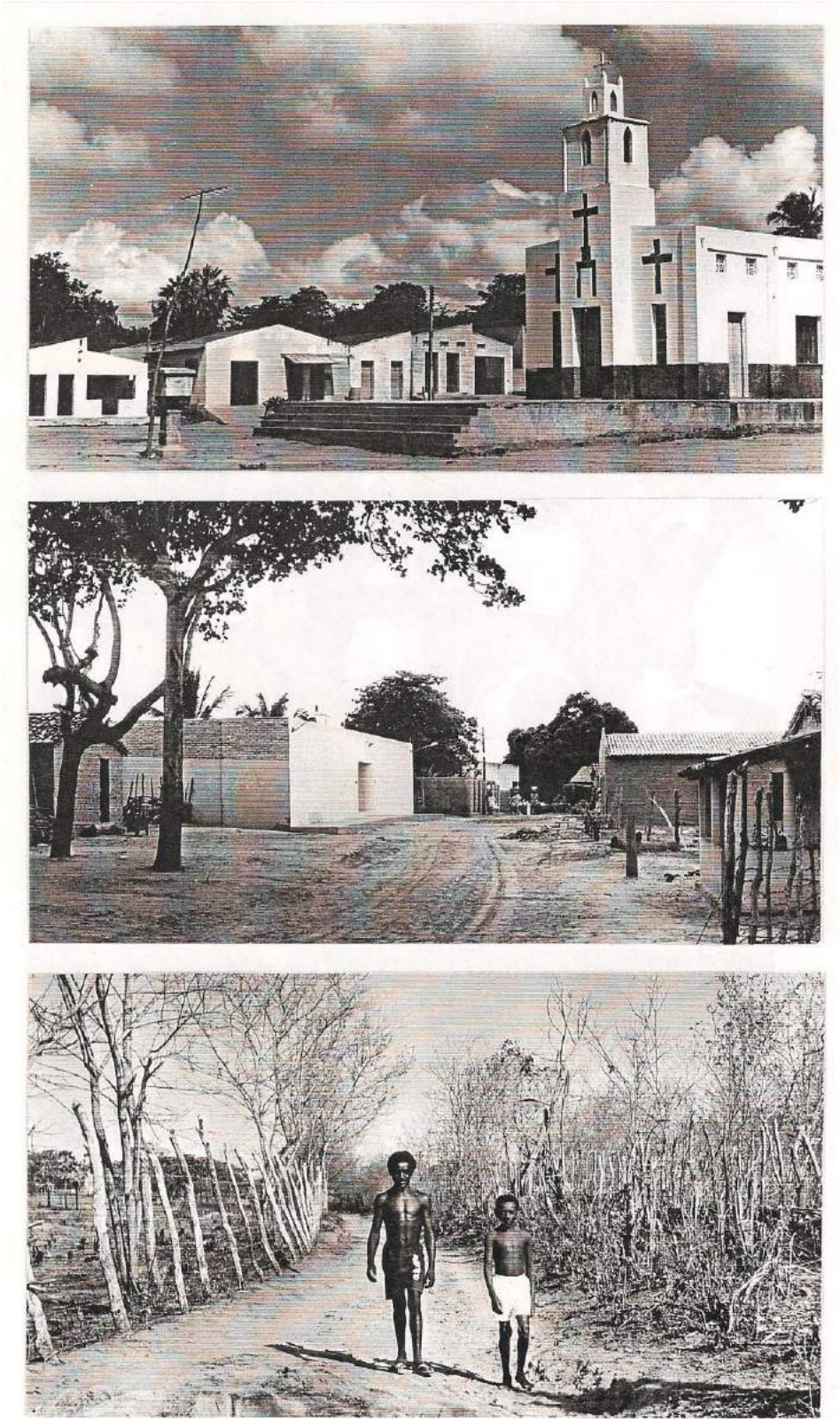


3a. geração dos Caetano. **Acima:** Chagas, nascida em 1918. Janeiro, 1994; **no meio:** Saturnino, nascido em 1928. Janeiro, 1994. A**baixo:** Bibil, Pedro e alguns de seus filhos e netos. Janeiro, 1994.

4a. geração dos Caetano. **Acima, à esquerda:** Alice, nascida em 1951. Julho, 1994; **acima, à direita:** Cosma, nascida em 1949. Julho, 1994; **abaixo:** Maria Caetano (Bibil), nascida em 1940. Julho, 1994.

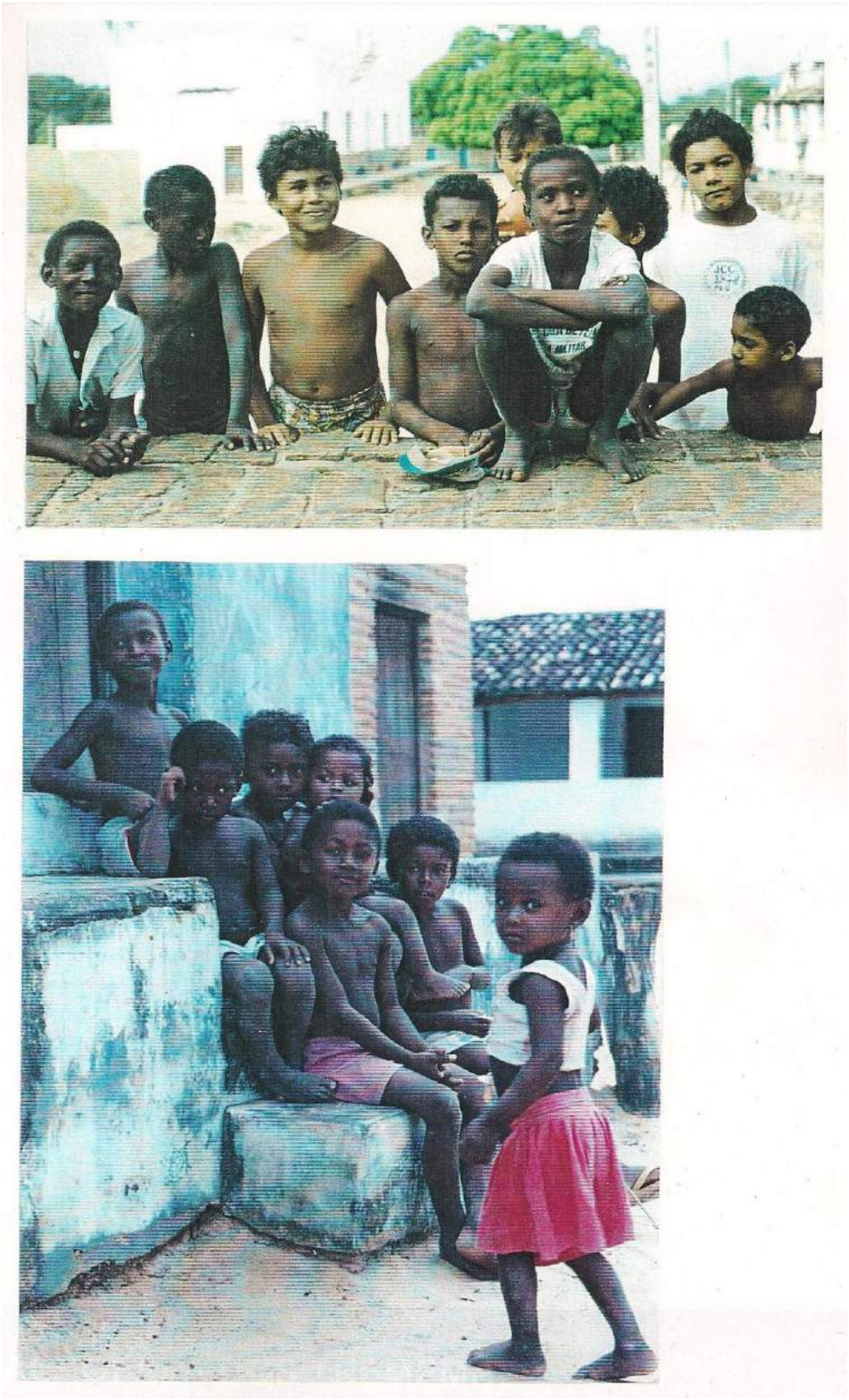


Acima: parte sul de Conceição. Janeiro, 1995; **no meio:** caminho para a *''rua"*, sentido sul-norte. Janeiro, 1995; **abaixo:** a *"rua"*. Janeiro, 1995



Acima: a *''rua".* Janeiro, 1994; **no meio:** *"rua nova".* Janeiro, 1994; **abaixo:** caminho para o rio Mundaú. Sentido leste. Janeiro, 1994.

Festa do Zumbi. Novembro, 1994. **Acima:** missa. Manu, Oziélia, Bibil; **no meio:** apresentação de dança; **abaixo:** Antônia, Alice, Vanusa, Raimunda, moradores não-Caetano e visitantes.



Acima e **abaixo**, respectivamente: 5a. e 6a. geração dos Caetano. Julho, 1994.

Capítulo 3
ALMOFALA DOS TREMEMBÉ:
A CONFIGURAÇÃO DE UM TERRITÓRIO INDÍGENA

ALMOFALA DOS TREMEMBÉ [136]: A CONFIGURAÇÃO DE UM TERRITÓRIO INDÍGENA

A concepção atual que os Tremembé de Almofala têm de seu território constitui o ponto de partida deste capítulo. A situação do grupo, reconhecido como índio em 1993, conduz ainda à discorrer sobre o conflito de terra e a construção do território (e da identidade) Tremembé num contexto de mudança cultural. Por outro lado, abordo também alguns processos que, neste momento, não se colocam como "traços culturais" que acentuam a identidade (e o território) dos Tremembé.

Em Almofala há uma heterogeneidade populacional, de ocupação do solo e de atividades. Uma parte dos habitantes nascidos no local investe na mobilização étnica, identificando-se como índios. A outra parte, mesmo sendo reconhecida como descendente de índio, divide-se em dois posicionamentos: alguns não reivindicam esta identidade e outros aliam-se aos posseiros e fazendeiros, denominados pelos Tremembé de *"os contra"*.

A ocupação da área é dividida entre posseiros e nativos. As principais atividades produtivas são a pesca artesanal (praticada pelos nativos), a pesca industrial (gerenciada pelas *"pessoas de fora",* contando com o emprego de nativos), a agricultura "de subsistência" (praticada pelos nativos) e a agro-indústria de côco (gerenciada por *"gente de fora",* notadamente a empresa Ducôco Agricola S/A, que emprega trabalhadores nativos, e a família Monteiro que conta com os coqueirais cultivados por nativos).

Há que se considerar ainda um processo de miscigenação do qual tratarei posteriormente. Todavia, nem tudo está misturado, indistinto. A heterogeneidade e multiplicidade encontradas em Almofala podem, à primeira vista, aparecer ao observador como desordem, mas não me levaram a um impasse. Foi possível adentrar em tal situação sem

---

136 Faço aqui uma referência ao título do trabalho de José Silva Novo: "Almofala dos Tremembés" (1976).

procurar em tudo a pureza, a estabilidade e a ordem. A população que se identifica como Tremembé está distribuída em vários núcleos de Almofala. No trabalho de campo me detive por mais tempo na localidade denominada Varjota e na praia, mas neste capítulo estarei me referindo a outros núcleos como Panã, Pasagem Rasa, Vila Ducôco e Barro Vermelho.

Em Almofala há uma distinção espacial elaborada pelos índios (aqueles que se identificam como Tremembé) e corroborada por missionários e por pesquisadores como Valle[137]. De um lado, **Almofala**, incluindo a praia, o arruamento central (a *"rua"*) e adjacências (Barro Vermelho, Lagoa Seca) que se estendem até à margem esquerda do rio Aracati-mirim. Do outro lado, está a **Varjota** e localidades adjacentes como a Vila Ducôco. Índios e missionários distinguem as duas situações em termos de "praia" e "mata", com o que Valle não concorda: "Não acredito que há diferenciação interna dos Tremembé de Almofala, entre aqueles que vivem na *praia* e os que vivem na *mata*. Os missionários lidam com tal constraste que não vejo como positivo nas qualificações étnicas internas." [138]

Para os Tremembé a distinção Almofala/Varjota não é dada por uma divisão espacial simples, pois depende dos arranjos políticos entre eles e não pode ser exagerada, porque as articulações políticas em curso apontam para uma unificação do grupo. Processo este, que acompanho desde 1989 e que também foi identificado por Valle na conclusão de sua dissertação. [139]

---

137 VALLE, Carlos Guilherme O. do. Terra, Tradição e Etnicidade: os Tremembé do Ceará.1993.

138 *Idem. Ibidem.* p.53. (Grifos do autor).

139 *Idem. Ibidem.*

A oposição praia/mata não segue os mesmos contornos da distinção Almofala/Varjota, já que se refere mais às localidades e às ocupações principais dos seus moradores. Assim, Panã, Lamarão e Varjota estão na *"mata"* porque situam-se no lado oposto à *"praia"* e porque seus moradores se dedicam primordialmente à agricultura e à pesca fluvial. Por outro lado, os moradores da praia e de localidades como Barro Vermelho se ocupam principalmente da pesca marítima. Descreverei um pouco mais a área aludindo brevemente à consciência que os Tremembé têm do seu espaço.

Os Tremembé situam sua origem na formação do aldeamento que agregou índios com essa denominação no início do século XVIII em Almofala. As narrativas da *"Terra do Aldeamento" - "uma légua em quadra doada pela Rainha de Portugal"* - se disseminam por toda a área e foram consideradas por Valle substratos para a elaboração do território[140].

Os marcos da Terra do Aldeamento - *"as extremas da terra"* também são amplamente conhecidos pelos habitantes de Almofala, notadamente, os Tremembé [141]. O marco central é a *"igreja dos índios",* cuja construção data da formação do aldeamento. A igreja ficou soterrada pelas dunas por quase 5O anos, desde 1892, e em 1982, foi tombada e restaurada pelo então SPHAN/Pró-Memória. [142]

Em Almofala (e adjacências) não há um padrão único de ocupação solo pelos Tremembé, sendo que predominam os terrenos ocupados por famílias nucleares. Em algumas faixas de terra encontram-se 3 ou mais casas que correspondem a famílias extensas. A exiguidade dos terrenos onde habitam os Tremembé contrasta com a extensão das áreas de coqueirais onde, no máximo, habitam posseiros e nativos que trabalham como moradores de alguns dos "proprietários" .

---

[140]VALLE, Carlos Guilherme O. do. *op. cit.*

[141]VALLE, Carlos Guilherme O. do. *op.cit. e* FUNAI, Relatório do Grupo Técnico criado pela Portaria do Presidente de No. 1.366, de 04/09/1992 (GT-Tremembé). 1992.

[142]VALLE, Carlos Guilherme O. do. *op. cit.* p. 25.

A Varjota fica no extremo sul da *"Terra do Aldeamento"* e é delimitada ao norte pelo Rio Aracati-mirim, ao oeste e ao sul pela Ducôco e a leste pela Vila (agrupamento de pessoas desalojadas no conflito com a empresa agro-idustrial). Do centro do povoado de Almofala, chega-se lá a pé, após uma hora de caminhada e depois de atravessar o rio (raso em quase toda sua extensão), sem pontes ou canoas.

A localidade se divide em 3 denominações: Varjota, Amaro e Córrego Preto. A apropriação da terra, de uso comum, se dá por grupos domésticos, mas há partes indivisas, como o centro (a Varjota propriamente dita) e a margem do rio. Os grupos domésticos se agregam por famílias extensas que, por sua vez, dão nome aos trechos que ocupam: os Lagoa, os Gonçalo, os Tucum.

Os Tremembé da Varjota remetem sua origem para ocupação de uma área maior - a Tapera (que fazia parte da *"terra do aldeamento"* e *"era no aberto")* por um grupo de pessoas oriundas da praia de Maceió (Itapipoca-CE) que possuíam laços de parentesco com nativos de Almofala. Nos anos 80, com a atuação da igreja católica na área, foi criada uma Comunidade Eclesial de Base, processo que marca a consolidação do grupo.

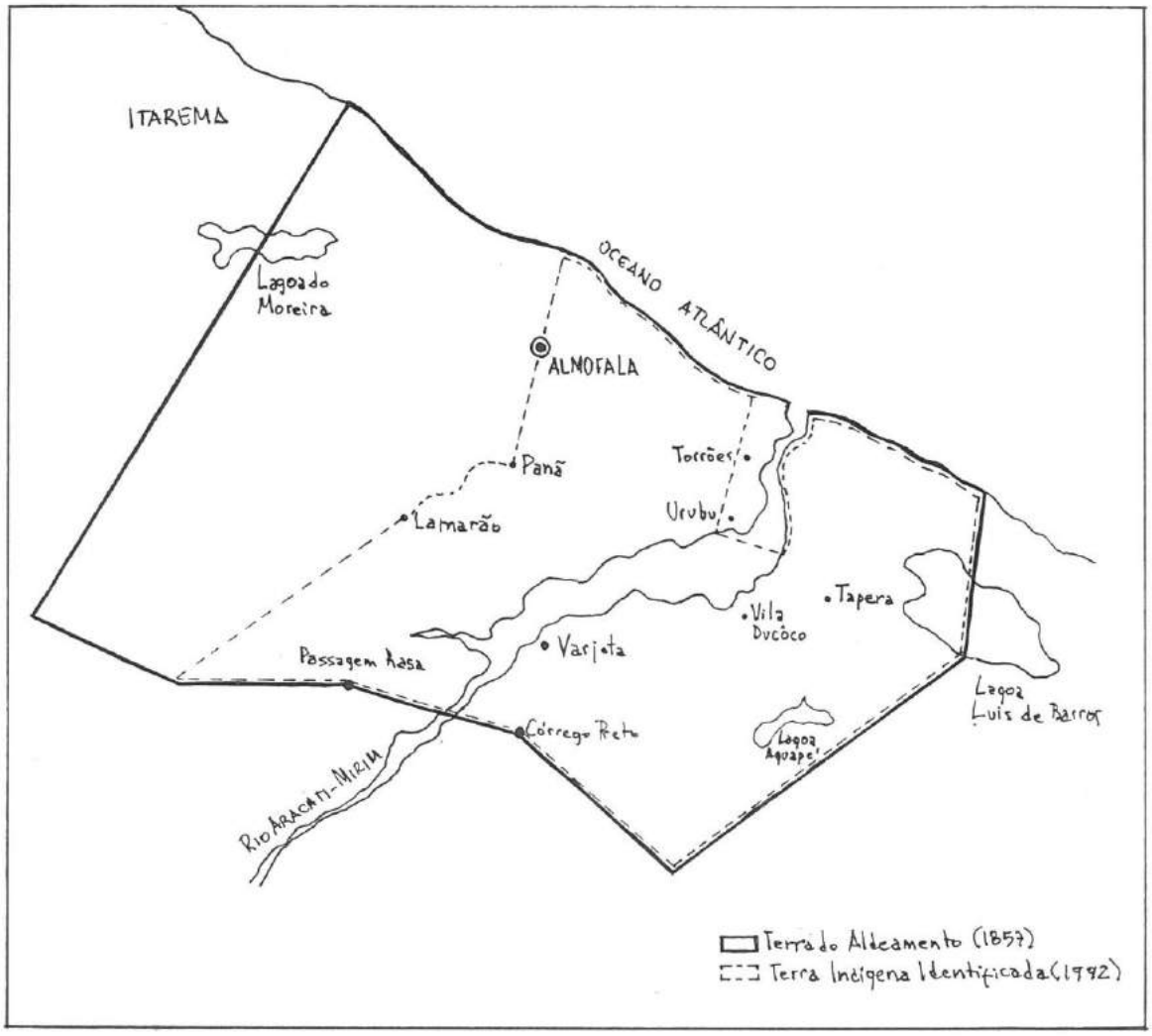
Valle chega a caracterizá-la como um "enclave autônomo" [143] mas, em outra parte do seu trabalho, o autor não a identifica como uma totalidade [144]. Contudo, a Varjota é representada por seus moradores como uma *"comunidade"* que controla seu território e que busca o consenso de seus membros, o que pode ser observado em frases recorrentes: *"aqui é tudo uma família só", "aqui só entra quem a gente quer", "aqui todo mundo está na luta"*. Portanto, tentarei apresentar como, ao se constituírem como grupo étnico, os Tremembé definem também o seu território que não se resume à terra efetivamente ocupada, na área de Almofala, e não se apóia somente nas narrativas da *"Terra do Aldeamento"*.

---

[143] *Idem. Ibidem.* p.109.

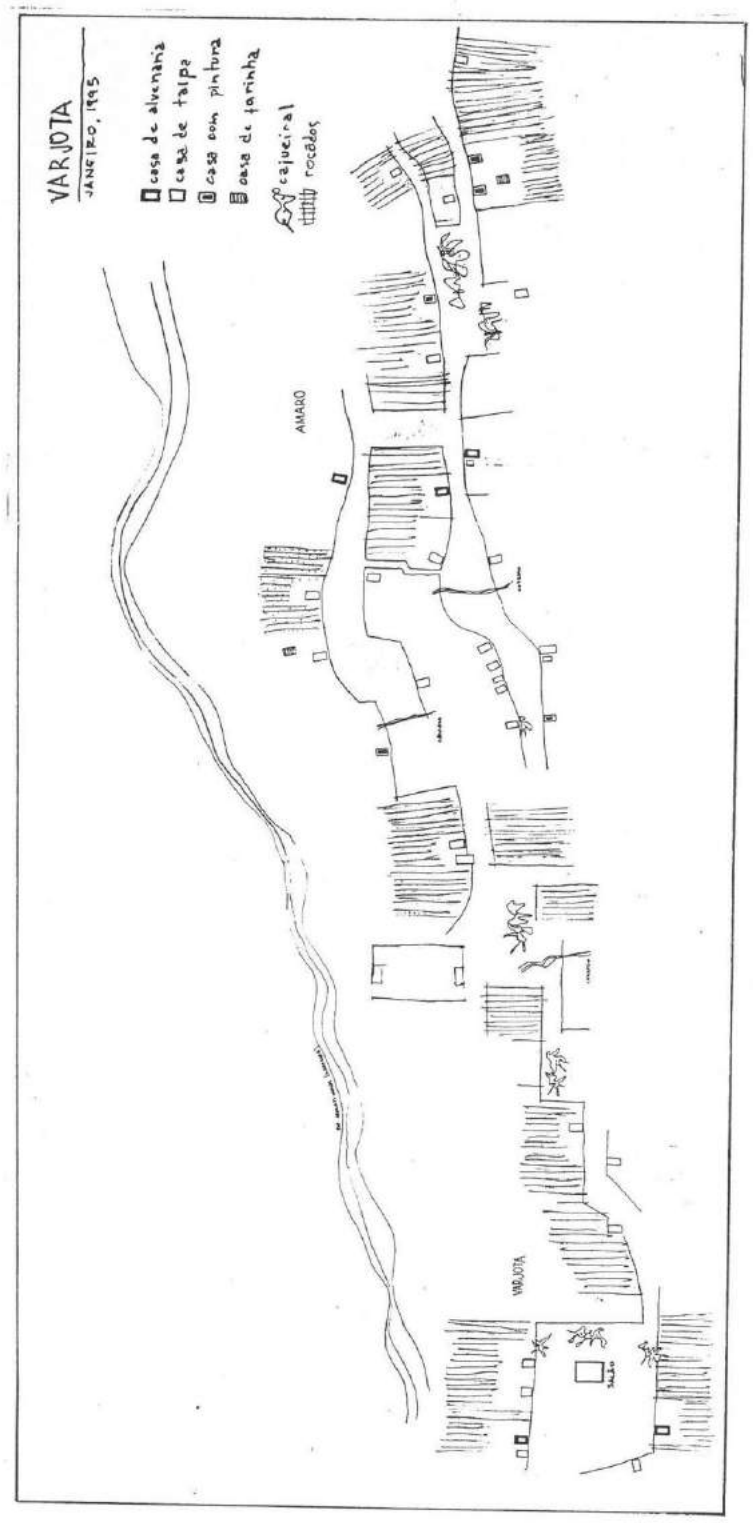
[144] *Idem. Ibidem.*

Figura 03 - Almofala dos Tremembé



Croquis: Alecsandro J. P. Ratts
Fonte: Fundação Nacional do índio – FUNAI, 1992.

Figura 04 – Varjota



Croquis: Alecsandro J. P. Ratts
Fonte: Trabalho de campo.

FRONTEIRAS DO TERRITÓRIO INDÍGENA: TERRA, TORÉM E MARCOS ESPACIAIS

No Ceará, como em outros estados do Nordeste, vários territórios indígenas estão em processo de identificação e delimitação. Este percurso, que exige um "reconhecimento oficial" se baseia em laudos antropológicos; por outro lado, grupos de pressão - índios, missionários e pesquisadores - tentam dar visibilidade e agilidade aos processos. Permanece na literatura sobre etnicidade o critério da auto-identificação e identificação pelos outros como definidor de um grupo étnico e a referência aos **traços culturais** que acentuam a identidade indígena de um grupo[145]. A "cultura" dos grupos étnicos tem sido entendida pelo senso comum como se estivesse resumida ou melhor exemplificada pelos traços culturais diacríticos.

Vivendo numa situação de proximidade física e espacial com a população regional, os índios do Nordeste, parecem aos olhos dos "outros" (aqui incluindo os cientistas sociais), privilegiar a manifestação desses traços diacríticos e as questões fundiárias. É o impacto daquilo que está exposto. Um autor que se dedica ao tema das "fronteiras étnicas" aponta uma semelhança cultural entre índios e camponeses no Nordeste:

> "Há uma grande incidência de casamentos com não índios e com índios de outras etnias. Essa prática é extensiva ao passado, com frequentes casamentos com moradores de quilombos, de fazendas de gado ou engenhos. É muito difícil encontrar costumes particularizantes, formas de família, habitação, práticas econômicas e religiosas - que, ao contrário, a todo momento entrecruzam-se com as manifestações culturais típicas da população rural.
> Enquanto nas áreas novas de fronteira em expansão a distância entre índios e não índios é bem marcada e alimenta a instauração do estigma e do conflito, nas regiões de colonização mais antiga as trocas culturais se sucederam por gerações em um sistema quase fechado (onde as migrações são fluxos de saída), e chegaram a um estado de acomodação nas crenças, costumes e tecnologias." [146]

---

[145]CARNEIRO DA CUNHA, Manuela - Etnicidade: da cultura residual mas irredutível. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Antropologia do Brasil: Mito, História e Etnicidade. l987. Arigo publicado originalmente em Revista de Cultura e Política, CEDEC, Vol.1, Nº1, 1979.

[146]OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Povos Indígenas no Nordeste: Fronteiras Étnicas e Identidades Emergentes. 1993. p.33.

No mesmo artigo, João Pacheco propõe pensar os índios do Nordeste a partir da inovação cultural:

> " É sob o signo da invenção de cultura que devem ser pensados os índios do Nordeste, com um resoluto movimento de afastar o viés etnológico de buscar no presente culturas autênticas (ou ainda fontes culturais específicas da etnicidade)." [147]

Outros estudos sobre etnicidade também reiteram o contraste entre a dinâmica cultural e a "acomodação cultural" dos grupos indígenas de regiões como o Nordeste e o Sudeste. Nas formulações de autores como Roberto Cardoso de Oliveira e Manuela Carneiro da Cunha a afirmação da identidade étnica comparece como um movimento político de diferenciação:

> "O que se ganhou com os estudos de etnicidade foi a noção clara de que a identidade é construída de forma situacional e contrastiva, ou seja, que ela constitui resposta política a uma conjuntura, resposta *articulada* com as outras identidades em jogo, com as quais forma um sitema. É uma estratégia de diferenciação.
> Percebeu-se também que, se a identidade repousa numa taxonomia social, resulta de uma classificação, deriva daí que ela é um lugar de enfrentamentos. Há toda uma luta que Bourdieu, com sua (detestável) mania de trocadilhos, chama de luta de classificações: luta em que os contendores querem afirmar categorias para deslocarem fronteiras, porem em realce ou simplesmente fazerem reconhecer grupos sociais." [148]

Carneiro da Cunha insiste na cultura como dinâmica e não substantivada, mas identifica uma tendência à simplificação e enrijecimento da cultura entre os grupos étnicos de intenso contato:

> "A cultura original de um grupo étnico na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acrescenta às outras, enquanto se torna *cultura de contraste*: este novo princípio que a subtende, o do contraste, determina vários processos. A cultura tende ao mesmo tempo a se acentuar, tornando-se mais visível, e a se simplificar e enrijecer, reduzindo-se a um número menor de traços que se tornam diacríticos."[149]

---

[147]OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *op.cit.* p.34.

[148]CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Negros Estrangeiros - os escravos libertos e sua volta à África. 1985. p.206 (Grifo da autora).

[149]CARNEIRO DA CUNHA. Manuela. Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade. 1987. p.99 (Grifo da autora).

Em texto posterior a mesma autora não mais aborda esta tendência (de simplificação e enrijecimento da cultura) mas identifica que os grupos étnicos ao afirmarem uma identidade (selecionando alguns traços culturais) apresentam-se com *"uma aparência de conservadorismo, de tradicionalismo, como se a cultura, assim petrificada, fosse uma morta-viva"* , conclui que *"as tradições, como se sabe hoje, são sempre reinventadas"* sendo que

> "... o que torna específico o trabalho de constituição étnica é que ele opera uma descontinuidade de planos. A produção cultural em uma sociedade dada é uma inovação constante e perceptível: a ênfase está na continuidade e não na imutabilidade do produto."[150]

Neste ponto desejo interromper essa releitura teórica, pois poderia me perder num jogo sem fim de oposições binárias como acomodação/inovação, continuidade/descontinuidade. Sem refutar de todo as formulações dos autores que tomei até agora neste capítulo, penso que a situação dos Tremembé me parece fértil para tematizar esse fio (tênue) entre o novo e o tradicional e para discutir a noção de território dentro da dinâmica cultural para além da tendência de "simplificação e enrijecimento da cultura".

---

[150] CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Negros Estrangeiros. 1985. p.207.

Terra e Território

Algumas falas dos Tremembé apresentam as principais versões da relação do conflito de terra com a delimitação de um território:

> "Mas isso aqui tudo é dos índio: da Lagoa do Luís de Barro, inté a Lagoa do Moreira é a terra dos índio. Que a mamãe contava pra nós que era de chegar uma era da terra dos índio ser tirada, porque chegou esse povo de fora enganando o povo com essas coisa. Comprava um pé de coqueiro aqui, cercava o mundo todo, cuma hoje vocês tão vendo, taí tudo cercado. Nós, filho natural daqui, não tem direito a nada. Meu cercadim, meus filho hoje veve pelo mundo porque não tem adonde faça um casebre pra eles. Que antigamente chamava casebre. Ninguém chamava casa, era casebre. Nosso casebrezim de palha. E hoje eu moro num casebrezim de palha.
> E aí, o pessoal de fora chegaro e invadiro. E, agora, só tem muito pra nós é ameaça."
>
> ***Zeza**. Barro Vermelho, janeiro, 1994*

Alex: como é que tá a situação da Varjota, da luta?
Zé Valdir : a luta hoje na Varjota, ela num tá um pouco muito fácil, né? Apesar de, hoje, o terreno não é só a Varjota, tem as outras localidade e ninguém tá lutando só pela Varjota. Tamo lutando em prol de todas as comunidades que existe dentro do aldeamento. Porque, quando era só a Varjota, era uma luta mais maneira. Porque a terra era mais pouca e, agora, é mais. Tem que ser, a luta se agrava mais.

Alex: no ano passado, chegou uma carta para o Pinheiro e, depois pra vocês, do Juiz do Acaraú sobre a ação de usocapião daqui, dizendo se vocês queriam que continuasse ou não. Mais ou menos isso. como foi a discussão disso, aqui na Varjota?
Zé Valdir : a gente discutiu o seguinte. Porque, como você tá falando, a carta veio e a gente era quem ia tomar a decisão. E nós, cuma a terra da gente aqui era muito pouca e achava que se arreconhecia a ser índio, né? Porque se a gente fica no usocampeão não era declarado cuma índio. Porque nós ia ficar no usocampeão. E nós, achemo melhor na luta junto com os outro e partir pr'uma luta maior, partir pr'uma coisa mais avançada. E foi o caso que a gente decidiu, não só o usocampeão, deixado de uma banda, de nós partir pra frente e ir junto com os outro. Decidimo a pegar toda a área junto com todo mundo.

Alex: você acha que aumentou a luta dos Tremembé, tem mais grupo que tá participando?
Zé Valdir : ah, tem. Tem mais grupo, né? Hoje, como... Antes, só era aqui, a gente só lutava aqui, a Varjota e a praia. Hoje nós tempo a Passagem Rasa, temo o Panã, temo a Batedeira, tem a Tapera, apesar do povo ser um povo muito assim que fica lá bem perto da firma, um povo que fica assim meio subjugado lá. Mas com tudo isso tem gente do lado, tem gente trabalhando. Tem gente do Morro do Caboré que fica mais lá no final, a gente conta com todo mundo, nessa luta que a gente tá.

Zé Valdir*, 32 anos. Varjota, janeiro, 1995.*

Alex: qual a função da organização dos pescadores, da "casa" ?
João: a função dessa organização... Ela tem muitos momento importante pra gente. Uma das coisa é como a gente se libertar do atravessador. Isso é uma coisa muito importante também, porque tá sendo um acesso só dos indígena, que somos nós pescador. E a outra coisa também, que tá começando a aparecer: a separação, de ter uma divisão mais ampla, mais correta.
A partir que nós começa a trabaiar numa organização dessa, nós tamo se fastando do meio do povo, nós tamo se separando. Eles tão ficando pra lá, nós tamo ficando pra cá. Nós tamo ficando na nossa organização e eles tão ficando pra lá com o movimento deles.

João*, 39 anos. Praia, janeiro, 1994.*

Alex: você acha que a Varjota mudou muito?
Marciano: rapaz, mudou. Eu tô achando que mudou. Pruque... uma coisa que ninguém era nós tamo sendo. Abasta ver que nós aqui dentro da Varjota... nós só conhecia a Varjota. E hoje, que eu não saio, mas, graças a Deus, o meu povo tão saindo, tão conversando em Brasília, conversando em toda parte de estado por aí, eles tão falando. Por quê? Porque mudou. Eu acho que se não tivesse mudado não tinha as condições que tá.

Alex: mas o que mudou aqui dentro?
Marciano: rapaz, mudou isso que nós já dixe, do pessoal saindo pra fora, ficando conhecido no mundo e o movimento mesmo da nossa luta. Que nós pra chegar esse tempo dessa... pra chegar essa vez de nós andar, é porque nós se achemo numa aflição muito grande, se encostemo aí num pessoal de conhecimento, se encontrou, tá lutando mais a gente. E é o caso de que tudo é muda.

Marciano*, 67 anos. Varjota, fevereiro, 1994*

Não há dúvida que foi o conflito territorial que ressaltou a fronteira étnica na área Tremembé. A situação de confronto (re)avivou as diferenças, como afirma a literatura sobre

etnicidade. A tentativa da empresa Ducôco de cercar uma parcela de terreno, adentrando na Varjota, foi rebatida pelo grupo que procurou articular-se com agentes de pastoral e com advogados. Este é um dos momentos que o grupo selecionou como marco temporal.

No entanto, não há um ponto zero, um marco único da mudança, pois essa linha divisória no tempo e no espaço pode ser posta pelo pesquisador ou pelo grupo em diversos momentos (e situações) da história do grupo. João, que mora na praia, ao discorrer sobre a situação dos pescadores Tremembé que estão *"na luta"*, distingue-os dos outros pescadores que não são ou não se afirmam como índios: *"está tendo uma divisão mais correta, uma separação"* (entrevista, janeiro de 94).

A participação na **luta** passou a ser um critério de distinção entre as pessoas, tornando-se também um delimitador de tempos e espaços. Por outro lado, diversos eventos podem ser assinalados pelos Tremembé como marcos temporais da luta: o ano de 84 quando irrompeu o conflito dos moradores da Varjota com *"a firma"* , a visita do GT-Tapeba da FUNAI que estendeu sua viagem até Almofala em 86; esse mesmo ano corresponde também ao início da atuação missionária, inicialmente como um grupo do CIMI-NE (Conselho Indigenista Missionário) e posteriormente como Missão Tremembé. Contudo, em setembro de 92, a presença do GT-Tremembé da FUNAI desencadeou a luta no sentido do reconhecimento da identidade indígena do grupo e da identificação e delimitação da área indígena Tremembé. A mobilização étnica atual pode ser referenciada a processos anteriores.

Emergidos no cenário regional por causa de uma disputa de terra com a agro-indústria Ducôco, os moradores da Varjota, no processo jurídico de usocapião faziam referências constantes àquele terreno como pertencente à *"terra do aldeamento", à "terra dos índios"* ou, ainda, à *"terra da santa".* O desenrolar do conflito com a empresa (anteriormente fazendas Patos e São Gabriel) é paralelo à criação de uma Comunidade Eclesial de Base no local, à participação dos Tremembé da Varjota e de localidades próximas na fundação do

Sindicato dos Trabalhadores Rurais e do Partido dos Trabalhadores em Itarema e à presença cada vez mais acentuada e regular de missionários, pesquisadores e outros agentes com advogados, constituindo um campo complexo de interações. Cabe acrescentar que os moradores da Varjota chegaram a pagar um tipo de renda a possíveis donos da Tapera, fato que não mais é ressaltado nos relatos.

Os Tremembé da Varjota afastaram-se do Sindicato de Trabalhadores Rurais por preferirem conduzir suas reinvidicações como índios e não mais como trabalhadores rurais. Um de seus principais líderes, Agostinho, estando uma vez em minha casa em Fortaleza, afirmou que haviam se ligado ao STR *"porque não havia sindicato de índio"*. Distanciaram-se também do Partido dos Trabalhadores de Itarema, do qual foram fundadores, porque este fez alianças (como uma coligação com o Partido da Frende Liberal) que não correspondem aos seus anseios políticos. É necessário dizer que estes posicionamentos gerais dos moradores da Varjota, são tomados em reuniões, num certo nível de consenso, o qual abordarei depois. As alternativas que Valle identificou, na Varjota, no sentido de uma ideologia pastoral-comunitária - o tempo de formação e atuação da CEB local - para outra missionária-étnica - o tempo da luta indígena - foram e são escolha dos moradores dessa localidade. [151]

Como disse Marciano, o *"movimento da luta"* implicou em novos deslocamentos (para Brasília, para outros estados), em novas alianças com *"gente de conhecimento"* (outros grupos indígenas, advogados, missionários, pesquisadores e políticos). A luta contagiou diversos aspectos da vida dos Tremembé e não é possível pensar o discurso, as inovações culturais e a concepção de território deste grupo sem se referir a este marco principal.

---

[151] VALLE, Carlos Guilerme O. do. Terra, Tradição e Etnicidade... p.95.

Todavia, na mesma fala de Marciano há uma expressão que marca a trajetória atual dos Tremembé: *"é o caso de que tudo é muda"*. Esta referência à mudança perpassa também todo este capítulo. Prossigo então, analisando como certas práticas e marcos culturais (e espaciais) traduzem a concepção de território dos Tremembé.

Torém: a dança e o território indígena

No contato com pesquisadores como o etnógrafo e folclorista Seraine em 50 e 55, o professor Silva Novo em 65, uma equipe da FUNARTE em 74 e outros, os Tremembé da praia, elegeram o torém como elemento acentuador da identidade dos Tremembé atuais. As falas editadas a seguir apresentam como refletem a dinâmica de transformação deste ritual:

> "Partindo pra colheita do caju, eles tinha uma quinta de cajueiro, que era deles lá; onde era o momento de concentração e o momento festival deles, durante a colheita do caju. E, a partir dali, cada qual tinha um dia pra escolher, pra ajuntar caju: uma coleção pra espremer, outra coleção pra coar e outra coleção pra guardar aquele caju. E quando tinha uma quantidade suficiente de mocororó guardado na casa de uma pessoa, eles iam fazer uma noitada de Torém, de Aranha, de Côco, de Caçador[152] e bebiam aquele mocoró. Quando era no dia seguinte, ou dois dias depois, que tinha passado aquela festa, eles sabiam onde tinha outra casa que tinha outro mocororó preservado. Entonce, eles iam tirar na brincadeira pra lá. Era a fim de beber aquele mocororó. Daí, por diante.
>
> Naquela redondeza ali, naquela bola, eles corriam todas as casa durante a colheita do caju, toda noite, todos os momentos. E depois, tinha a hora da concentração que era nas Quinta Doce, no mato lá. Nos momento de orações, das cultura deles, das coisas indígenas deles. Lá.
> O que eu alcancei, a realidade do meu povo foi essa: as tradições. E quando passava aquela safra do caju, eles também ficavam dançando nas noites de lua, nessas noite de lua bem clara, bem limpa. Também era um momento muito importante pra se brincar também, devido à lua. Aproveitava a lua e eles faziam o momento da brincadeira. Se juntava todo mundo e fazia uma roda no meio do terreiro. Iam contar história de trancoso, anedotas, piadas, até a alta da noite. E aí, terminava o resto da festa com Torém, até bem cedo. Isso foi o que eu alcancei."
> ***João***. *Praia, janeiro 1994.*
> ---

[152] Aranha, Côco e Caçador são danças - *"brincadeiras"* - que se praticam em Almofala.

"O negócio do torém só era bom quando era os cabeça véia tudo vivo. Hoje em dia não presta não, já... não sabe nem cantar. Muitos não tem voz pra acompanhar a voz da gente e pronto. É... a marca de ser perdido, é desse jeito!"
Venância. *Praia, janeiro, 1994.*

"É o mesmo sistema. Hoje, só o que diferençou do... dos torém da Lagoa Seca pra nós, é porque, cuma algumas pessoa tem reclamado que nós diferencemo, porque naquele tempo era debaixo do cajueiral, né? Hoje é tudo cercado, não tem mais cajueiro."
Vicente. *Barro Vermelho, janeiro,1994.*

"Olha, a gente também hoje tá compondo essa mesma coisa. A gente faz parte da colheita do caju efetivamente, né? Mas também não só na colheita. A gente tá... a gente tem representação em todos canto e cada representação que se vai a gente puxa um momento do torém porque o pessoal quere ver a cultura da gente, como é o sistema qual é a prática, como é que se faz. E em todo movimento que se tá indo hoje, a gente tá representando a cultura, essa cultura indígena, né?
Nós hoje tamo no ritmo dos antepassado. Porque a gente tá cultivando a dança do torém como os antepassado fazia, né? E, avaliado o tempo, se sai. A gente é chamado. Já tem tocado ocasião de chamar pra ir, pra ir pra fora. E lá eles pede pra gente amostrar um pouco da cultura da gente, né? Entonce, o torém não sendo só na colheita do caju, né? A gente pode se dizer que tá sendo uns momentos, é... igual, tá sendo uma coisa rodada. É que tá sendo nesse camim."
João. *Praia, janeiro, 1994.*

O torém descrito nas falas dos Tremembé e nos textos de Seraine e Silva Novo é uma dança pantomímica em que as pessoas imitam animais (o salto da tainha, as brigas dos guaxinins, o canto da jandaia, o bote da cobra caninana) e gestos cotidianos (tirar a água da mandioca, a mulher a tecer no tear) [153]. Na principal versão Tremembé, o torém era dançado na safra do caju (setembro-outubro), daí o fato de beberem mocororó, obtido da fermentação desta fruta. Atualmente, ou seja, no contexto da luta, o torém tem assumido outros significados.

O torém é tema de investigação do historiador Gerson Oliveira Júnior que chama a atenção para o atual caráter bissêmico desse traço diacrítico. Para este pesquisador há o torém das apresentações "externas" (para a FUNAI, na Assembléia Legislativa em Fortaleza ou, ainda, num encontro de lideranças indígenas) no qual o grupo prioriza uma sequência de

canções e utiliza trajes concebidos como indígenas e há o torém que se dança na Praia e na Varjota, após a reuniões (ver fotos). [154]

Em artigo recente, Manuela Carneiro da Cunha aponta para o caráter bissêmico dos traços diacríticos:

> "Os traços culturais tornam-se assim no mínimo bissêmicos: um primeiro sentido prende-se ao sistema interno, um segundo ao sistema externo. Usar um cocar pariko em um ritual Bororo é uma coisa, usá-lo em uma coletiva de imprensa para reivindicar direitos indígenas na Assembléia Constituinte é outra. Mas o cocar é o mesmo e essa mesmice é o que nos induz em erro. Os signos étnicos podem ser elaborados com todas as regras da arte tradicional e, no entanto, terem um significado externo à cultura em que se originaram: não por serem falsos mas por serem comandados por um sistema que extrapola a cultura tradicional. São, de certa forma, como trocadilhos, que participam de mais de um código semântico."[155]

Assisti a um torém pela primeira vez em setembro de 92 por ocasião da presença do GT-FUNAI na área. Sabíamos (Ivo Sousa, Gerson Júnior e eu), por intermédio dos missionários que os Tremembé dançariam um torém em frente à igreja e diante da equipe da FUNAI. Fomos com intenção de presenciar e registrar tal evento em vídeo.

Um grupo de 16 pessoas da praia, do Barro Vermelho e adjacências, apresentou o Torém intercalando-o com a Aranha e com o Maneira-o-pau. A dança seguia os toques do maracá (de metal) e a cada intervalo bebia-se mocororó servido em bacia e copo de plástico. Os *"dançadores",* aglutinados pelo cacique Vicente e por Geraldo, então puxador do torém, usaram cocares e saias de penas de galinha e peru por cima das suas roupas comuns. Algumas portavam pinturas vermelhas no rosto, feitas com batom. Outras pessoas que já estavam envolvidas na mobilização indígena faziam parte da assistência.

Além do GT da FUNAI e dos pesquisadores, havia um grupo de alunos e um professor da Universidade do Vale do Acaraú, que faziam trabalho de campo para uma discussão sobre os 500 anos da América. e que também registraram o evento em vídeo. A performance do

---

153 SERAINE, Florival. Sobre o torém (dança de procedência indígena). 1955; NOVO, José Silva. *op.cit.*

154 OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto. Torém: um demarcador de Fronteiras Étnicas. A dinâmica da reelaboração cultural no processo de afirmação étnica dos Tremembé de Almofala. 1995.

155 CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. O Futuro da Questão Indígena.1994. pp.122-123.

Torém, que se deu no período da safra do caju, pode ser considerada mais uma apresentação externa do que interna.

Na viagem de campo de janeiro de 94, durante uma vigília na casa do cacique, para esperar cestas básicas conseguidas junto à Campanha Contra a Fome, pude ver outro torém sem o "traje de índio", liderado pelo novo puxador João, atual vice-cacique. Crianças e adolescentes participaram do Torém e da Aranha. Pela primeira vez, a convite de Lúcia, esposa de João, dancei a Aranha. João portava um maracá artesanal, feito por índios do Maranhão e que havia sido presente dos missionários.

A inclusão das crianças no Torém parecia impossível para Valle em 91. Em janeiro de 94, gravamos em vídeo (Ivo e eu) um torém de crianças organizado por uma bisneta de uma antiga torenzeira (que não dança mais porque perdeu a visão, mas ensinou as canções à bisneta). Em 95, as crianças dançaram junto com os adultos nas rodas de torém tanto da Varjota, como da praia.

Em janeiro e fevereiro de 95, assisti a três performances do torém num espaço de 15 dias. O primeiro aconteceu no salão da Varjota após o Reso (reizado), contanto com participantes da praia, do Panã e da Passagem Rasa; o segundo ocorreu no salão da praia depois de uma reunião com moradores da praia, do Panã, Barro Vermelho e adjacências; o terceiro também na praia por ocasião do aniversário do vice-cacique, com presença de pessoas das localidades citadas, com exceção do pessoal da Varjota. Percebi algumas diferenças em relação às apresentações de setembro de 92 e janeiro de 94. Dentre os instrumentos musicais apenas o maracá foi mantido. Outros são utilizados: zabumba, pandeiro e violão. As antigas canções do torém foram intercaladas com a dança da Aranha, (como se deu em 92 e 94), mas

também eram alternadas com músicas de forró, valsa e marchinhas, como Silva Novo já identificara em 1965. [156]

Nos últimos três anos, João tem feito músicas para o torém e não é o único compositor dos Tremembé. Há ainda Zé Valdir e Diana (ambos da Varjota). Algumas das canções de João são disseminadas por toda a área e têm mesmo a preferência de muitos Tremembé, notadamente as crianças.

Quaisquer caracterizações do torém, que intentem procurar sua origem indígena, suas misturas com a língua Tupi e com o português e as alterações feitas pelos *"descendentes"* como se interrogavam Seraine e Silva Novo, não dão conta da dinamicidade desta dança que está se alterando em seu formato e nas suas canções. O torém tornou-se um elo entre os Tremembé da Varjota, da praia e das respectivas adjacências. As novas cantigas se referem à unidade e à luta dos Tremembé:

"Tô escutando a mata, sou o pajé de toda aldeia.
Os índio reunido, brandeia, mas não arreia"
"Pisa, que pisa, caboco nimbé,
carrega os inimigo pra debaixo do meu pé"
"Ô, mataiá, ô, mataiê,
quem faz a ronda é os índio da aldeia"

(Canções da autoria de João)

Nas performances de 94 e 95 a coreografia "tradicional" imitando animais ficou restrita ao passo do guaxuré [157]. Dentre as "etapas" da dança manteve-se a primeira canção, "Água de Manim", e o "Vamo pr'os Cuiabá", momento, várias vezes repetido, em que se bebe o mocororó. Se a coreografia se apresentou "simplificada" [158]as canções antigas, *"na língua dos índios",* não perderam a sua força ao arregimentarem os dançarinos.

---

[156] NOVO, José Silva. Almofala dos Tremembé. 1976. p.52.
[157]Passo do Guaxinim.
[158]VALLE, Carlos Guilherme O. do. *op.cit.* p.192.

O torém é um ritual que se transforma: primeiro, a dança que marcava o tempo do caju com festas sob os cajueirais; depois, o período no qual os Tremembé perderam muitos dos cajueirais e chegaram a ser intimidados pelos posseiros para não dançar o torém; atualmente, o torém é dançado nos salões construídos na praia e na Varjota, o que não implica, necessariamente, em fixação espacial ou "folclorização" da dança para o próprio grupo.

As performances de 94 e 95 não foram apresentadas exclusivamente para mim. João, quando indagado porque hoje se dançava mais o torém, disse que é porque as pessoas (os pesquisadores, por exemplo) estão mais conhecidas e mais amigas (rever entrevista citada na introdução). De um lado, os Tremembé não estão dançando "demais" o Torém. O que acontece é que a dança está mais visível para os "estranhos". De outro lado, é de interesse do grupo que o torém seja visto (e divulgado) da forma que é feito nas performances "internas".

O envolvimento das pessoas no momento do torém denota diversão e seriedade. É uma *"brincadeira",* uma forma de lazer, mas é um ritual de (re)afirmação da identidade Tremembé. A freqüência com que o torém é dançado em pleno conflito de terra manifesta o empreendimento do grupo para assinalar, e retomar mesmo, o território indígena. Dançar em frente à igreja, no salão de palha construído à beira-mar, agregar numa mesma apresentação pessoas de várias localidades, são práticas que mostram os novos contornos do grupo e do seu território. São confirmados os vínculos entre as pessoas e entre elas e o território.

A Lagoa Seca e a Igreja dos Índios: *"o coração da história"* e *"o alvo da terra"*

Alguns marcos espaciais comparecem na concepção de território dos Tremembé, como a localidade de Lagoa Seca, onde moraram antigos chefes e torenzeiros como Tia Chica, e a igreja dos índios, o ponto central da terra do aldeamento. A Lagoa Seca ficou fora da proposta de demarcação elaborada pelos Tremembé para a FUNAI em 92 e a igreja foi incluída. Os dois marcos espaciais remetem a tempos diferentes na memória do grupo. Antes de tematizar como se incluem numa concepção de território do Tremembé, exponho mais alguns trechos de entrevistas:

> "De 1500 anos pra cá, quando aqui foi encontrado esse terreno, que era só o aldeamento dos índios mesmo... Entonce, o torém sobre essa parte.. que foi começado assim pelo sistema... depois que a rainha fez... deu... fez a igreja e deu pr'os indio."
>
> ***Vicente***. *Barro Vermelho, janeiro 1994.*

> "A Lagoa Seca é pra acolá pra baixo, que é mesmo de dentro dos índios Tremembé de Almofala. Lagoa Seca com Almofala, que é a terra dos índio e, aí, Barro Vermelho, que é tudo uma coisa só.
> A Tia Chica da Lagoa Seca era a índia véa, a Tremembé véa, a avó desse Zé Chiquinha que tava trabaiando aqui. O véi Zé Miguel, a minha mãe Raimunda Pé-de-caco. A minha mãe Raimunda Pé-de-caco era a mãe da comadre Marcionília, uma índia véa dali que morreu... agora, eu não sei nem com quantos anos ela tava.
> (...)
> Esse torém eu aprendi nos tempo da Tia Chica da Lagoa Seca, eu e muita gente: Raimundo e esse povo. E ainda tem gente que acompanhou nós no tempo da Tia Chica que hoje não quere mais ser índio."
>
> ***Zeza***. *Barro Vermelho, janeiro, 1994.*

> "Sou filha duma Tremembé mesmo, que a mamãe era véa, era antiga mesmo. Tanto ela como a mãe Calata, a mãe Nazara, véi Antônio Correia, Véi Zé Miguelo, era os antigo véi que tinha."
>
> ***Venância***. *Praia, janeiro, 1994.*

Alex: como era o tempo em que você era menino na Lagoa Seca? Aquilo que você estava falando: de comida, de como vivia o povo, as casas... quem morava lá.
João: eu conheci a Lagoa Seca no meu tempo de criança, quando eu comecei a tomar entendimento de gente. A Lagoa Seca era habitada só pelo pessoal da minha família. E as casa era tudo arrudiado, assim feito um circo, e a casa do centro do aldeamento era a casa do meu bisavô mais da minha bisavó: a véia Chica da Lagoa Seca e o Zé Pedro, que era o nome do meu bisavô. Os filhos e os irmão, primo, parente, tava tudo arrudiado e ele, a casa dele era a do meio da concentração. Bem no centro do aldeamento era a casa dele.
(...)
Alex: a gente acompanhou aquela reunião da FUNAI (setembro, 1992) e houve muita discussão para entrar ou não a Lagoa Seca na proposta de demarcação. Conte um pouco e o que você acha dela não entrar?
João: pra mim isso foi um fracasso. Até hoje eu sinto, assim, uma coisa dentro de mim muito grande, porque não pegou a Lagoa Seca. Porque era um dos ponto fundamental de se ter pegado na proposta da FUNAI, era a Lagoa Seca. Porque a Lagoa Seca é o coração de toda a história. E foi uma coisa que a gente perdeu no momento, que a gente perdeu. Isso pra mim é uma tristeza, porque o mais necessário ter saído nessa história era a Lagoa Seca, a parte da Lagoa Seca, porque é onde a gente tem todo acesso, temo nossas terra, é na Lagoa Seca. Entonce, era lá o objetivo do meus compromisso e do compromisso do meu povo, que tivesse pegado a Lagoa Seca.

João. *Praia, janeiro, 1994.*

Alex: porque, na proposta de demarcação, a igreja ficou dentro?
Luís: é porque nós exigimo que, pro mode haver a demarcação sem a igreja dentro, nós não combinava. Ninguém combinava. Porque o grupo achou que, ficando a ruadentro da demarcação, ia ser muito caro pro governo indenizar a rua[159] . Porque é uma cidade e tal. Apois, nós combinemo pra ficar no santo cruzeiro, a igreja ficando dentro. Porque dizem, a igreja não pode ficar fora, a igreja é o nosso alvo da terra... é a igreja. Porque, quando essa terra foi registrada, essa igreja foi feita, foi adoada pela rainha, a igreja dos índios Tremembé. Pra nós perder a igreja, acabou-se nossa causa. E nós não aceita. Aí, foi a causa da igreja ter ficado dentro.
Alex: o que vocês acham da Lagoa ter ficado fora?
Luís: a Lagoa Seca ter ficado fora foi uma grande tristeza pra gente, mas que no nosso sonho a Lagoa Seca não tá morta não. Ela tá viva. Ela vai nascer. Pra algumas pessoa ela tá morta, mas pra nós, num tá não, ela vai nascer! Nós temo documento que marca a terra todinha e esse documento ele não vai se acabar, não.

Luís. *Varjota, janeiro, 1994.*

[159] Área central de Almofala.

A Lagoa Seca foi o local onde se agregaram alguns Tremembé depois que a igreja foi coberta pelas dunas (1898-1943) e após a instalação de posseiros na área central de Almofala. A tradição oral e o depoimento de alguns autores que fizeram pesquisa de campo em Almofala podem elucidar como estes marcos espaciais assumem importância capital na concepção de território dos Tremembé. Primeiro, cito Bruhilda Souza que elaborou uma dissertação sobre migrações praianas:

> "Realmente, as areias do morro, soterraram grande parte do povoado e cobriram completamente a igreja. A população se dispersou, muitos dos descendentes dos tremembés foram localizar-se na praia da Lagoa Seca, com uma distância de três léguas.
> (...)
> Durante quarenta e cinco anos, a antiga igreja dos tremembés, permaneceu soterrada, até que no ano de 1941, correntes eólicas, começaram a deslocar areias que cobriam o templo sagrado, em outra direção. Aos poucos, ressurgiu o local do antigo povoado, alguns dos habitantes que permaneciam nas redondezas, foram reconstruindo novamente suas moradias nas proximidades da igreja. Os antigos moradores da localidade, descobriram que a sua antiga igreja continuava erguida, logo que tiveram condições de entrar dentro do templo, começaram os trabalhos de limpeza, que foi realizado em mutirão.
> (...)
> A população local enquanto preparava a igreja para ter condições de ser o local onde fossem processados os atos litúrgicos, também tratou de resolver os seus problemas relacionados com a habitação. Transferiu suas casas para a proximidade da igreja, casas estas que eram em sua maioria de taipa e cobertas de palha, com pisos de barro batido. Muitos dos descendentes dos tremembés preferiram continuar morando na praia da Lagoa Seca, onde também havia peixes para o seu sustento."[160]

Parte do texto de Souza coincide com a tradição oral dos Tremembé atuais que a autora denomina de "descendentes de índios". Contudo, logo após os trechos acima citados, há uma longa fala de um senhor que se afirma capitão dos índios e que segundo a autora viveu até 1975. Parece ter sido Chico de Barros, o último capitão dos índios contemporâneo de Tia Chica e de Zé Miguel. Sua interpretação para a permanência em Lagoa Seca é outra e ele atribui ao seu grupo o termo índio:

> " 'Os índios que viviam em Almofala, eram pobres, mais unido, nunca se preocupava em cercar a terra onde eles morava, acreditava que a terra era da Santa, que cedia para os filho dela necessitado. A terra não podia ser vendida, porque santo não vende o que tem, a nossa padroeira era muito rica, tinha ouro, fazenda de gado e muitas terra que recebia de esmola dos que tinha e morava por essa banda. Mas depois que a igreja foi coberta pela areia e levaro os Santo daqui pra Itarema, acabou-se tudo, quando a nossa santa voltou foi sem nada, num pode mais nem ajudá os filho. Acho que os culpado foram os próprio padre que se encarregaro de levar ela daqui, juntamente com os pertence dela. Os índio tivero que se afastá, deixando as

[160]SOUZA, Maria Bruhilda T. de. Mitos e Símbolos na Migração Praiana: "O Caso de Almofala". 1983. pp.43-45.

> terra dele abandonada e quando quisero voltá, num foi como mais antes, porque num existia quem protegesse eles. Quem tava com seu casebre levantado longe da rua da igreja, teve dificuldades em transferir a casa para o antigo local, por falta de condição, devido as despesa. Então os índio tinham vontade de voltá pra rua da igreja, ficá mais perto da sua protetora, mais como num pudero vim assim que a igreja foi descoberta pela areia, foram perdendo o local de suas casa, porque começou a chegar gente de todo lugar que fica aqui por perto. Essas pessoas vinha e fazia suas casa, nos melhó local. Foi quando apareceu as primeiras casa de tijolo e coberta de telha, a gente começou a se acanhar de ter uma casa pobre, perto de uma melhor, a gente também se achava mais pobre do que os outro. Os que não era descendente de índio, se achava mais importante, os índio era considerado inferior, por ser mais besta e ignorante. Eu ainda moro perto da igreja porque meu pai foi capitão dos índio tremembé, eu herdei essa patente dele e por isso, fiz minha casinha aqui bem pertim da igreja, esperando que os outro me acompanhasse também, mais não foi possível, uns ficaro mesmo na Lagoa Seca, apesar de num deixare de vim visitar os parente que se mudaro novamente pra cá. Os que vinhero depois de mim, já encontraro a rua da igreja com muita construção de gente branca, então preferiram fazer suas casinha mais afastado, mais perto da praia. Assim os índio se espalharo e os que vinhero de fora, mais sabido, começaro a tomá conta do lugá.' "[161]

Note-se que o trabalho de campo de Souza deu-se em 1967-68 e 1980, num período em que não havia mobilização étnica na intensidade atual. Antes de Bruhilda Souza, Florival Seraine em 1950 e 1955 encontrou os *"antigos"* dançadores do torém Zé Miguel e sua irmã Francisca [162]. O professor Silva Novo, em 65, apenas encontrou Francisca, então com a alcunha de Tia Chica, pois Zé Miguel havia falecido [163]. Tia Chica é mãe de Venância e bisavó de João. Sua morte foi seguida da desagregação do grupo e da "venda" da Lagoa Seca para um posseiro. O local, onde estive em janeiro de 94, hoje está cercado, mais ainda existe o "cajueiro da Tia Chica" do qual nos falou João.

Silva Novo descreveu Tia Chica, com 99 anos em 65, como *"índia pura, sem mistura de sangue civilizado" [164]* e ressaltou a origem indígena dos moradores da Lagoa Seca: *"entre os habitantes da Lagoa Seca há um orgulho reinante e até contagioso de pertencerem eles à raça dos Tremembés, primeiros povoadores da lendária e secular* ***Almofala****" [165]* . O autor ainda denomina a Lagoa Seca de *"o habitat verdadeiro dos descendentes da raça*

---

[161] Entrevista não datada e sem identificação do entrevistado, *apud* SOUZA, Bruhilda. *op.cit.* pp.44-45.

[162] SERAINE, Florival. Sobre o Torém (dança de procedência indígena). 1955.

[163] NOVO, José Silva. *op.cit.*

[164] *Idem.* p.22.

[165] *Ibidem.* p.40.

Taramambé, **Teremembé** ou **Tremembé**" [166] e registra a fala de Tia Chica acerca da terra índios, onde se destaca a sua consciência de grupo:

> " 'Aqui, em nossa terra, reinava a paz. Mais depois que esses tal de civilizado pisou nas Almofala a gente num sossegou de forma e jeito. Nós os Tremembé tinha setenta légua de terra quadrada. O documento dessa terra está na Capital qui eu num conheço. Um ladrão daqui das Almofala sabe onde o cartoro qui ele se encronta. Isto foi dado p'ra nóis pur uma pricesa portuguesa qui viu qui nossa familha era muito grande aqui nas praia. Os Tremembés compreendia desde a ponta do Camocim até pra banda da Lagoinha e daqui da Lagoa Seca até depois da Serra da Ibiapaba. Era muita terra, professor. E hoje os ladrão civilizado tomou tudo que nóis tinha. Só num tomaro a Lagoa Seca purque nós fazemos finca-pé. Somos mais de 300 índios da raça.' " [167]

A descrição da Lagoa Seca feita por Seraine, em 1950, apresenta detalhes relativos à disposição das casas, às técnicas construtivas e aos utensílios domésticos:

> "Posteriormente, em outubro de 1955, estivemos no próprio local onde residem os velhos dansadores do *Torém* focalizados acima - José Miguel Ferreira e sua irmã Francisca Ferreira de Paula. Lagoa Seca está situada entre Itarema, sede do distrito e Almofala, povoação a que já aludimos, distante cerca de 1km da estrada carroçável, em trecho de difícil acesso, por motivo das árvores marginais que, com seus ramos e galhos, às vezes chegam a fechar o estreito caminho. Lá encontramos apenas algumas palhoças construídas inteiramente de palhas do coqueiro (*Cocos Nucifera*), sem o emprêgo de qualquer elemento da técnica ocidental, européia. Achavam-se localizadas próximas umas das outras, ao fundo de uma área espaçosa sombreada por duas ou três árvores, principalmente um velho cajueiro."[168]

Como se pode observar, a fala de João se aproxima das descrições de Seraine. Não se trata de confrontar aqui os discursos colhidos por mim com aqueles registrados por outros pesquisadores ou ainda com as descrições elaboradas por estes últimos. Outras aproximações serão notadas quando tratar de habitação e de uma "nova" versão do território Tremembé. Não desejo provar nenhuma continuidade cultural do grupo, mas já se pode ir notando a recorrência dos temas na falas. Cabe assinalar que, Silva Novo e Seraine estiveram na Almofala e na Lagoa Seca interessados nos índios e no torém, respectivamente, num período

---

[166] *Idem.* p.35.

[167] Tia Chica, apud NOVO, José Silva. *op. cit.* p. 24. Não foi possível ainda acessar o material etnográfico de Silva Novo falecido a muitos anos.

[168] SERAINE, Florival. *op. cit.* p.77.

em que não havia mobilização indígena a nível regional no Ceará. Contudo, Silva Novo e Bruhilda registraram discursos que aludem a um confronto índios/civilizados ou índios/brancos e à percepção de qual seria a extensão da *"terra dos índios"*.

Na proposta de delimitação da área a ser demarcada a Lagoa Seca não foi incluída porque alguns Tremembé não desejavam enfrentar os posseiros que detêm o local, pois estes poderiam iniciar um conflito armado. Nesta decisão de não incluí-la, pesou também a intervenção de alguns Tremembé que moram na localidade (vizinhos ao terreno detido pelos posseiros) e estavam contra a mobilização étnica, portanto, contra a demarcação de uma área indígena. Nas reuniões com o GT da FUNAI, na casa do cacique no Barro Vermelho e no Salão da Varjota, a Lagoa Seca era chamada *"o coração da história"* pelos que a reivindicavam.

Assim como o torém foi selecionado como um traço diacrítico, a Lagoa Seca está se tornando uma referência espacial que assinala o território Tremembé, principalmente porque é uma marca visível da trajetória dos antepassados. Em algumas falas, ela assume os contornos de uma aldeia ideal: casas em círculo, lugar dos cajueirais propícios para o torém, morada dos antigos torenzeiros invocados por Venância. Entre os moradores da Varjota vários se afirmam como descendentes dos Tremembé da Lagoa Seca. Um deles, Luís, em entrevista também incluída acima, pensa na possibilidade de retomar essa parte do antigo aldeamento.

O fato da igreja ter sido incluída não permite exageros ao se pensar o catolicismo dos Tremembé. A igreja é reivindicada como marco dos tempos da origem, que na tradição oral dos Tremembé, está posta na formação do aldeamento, como se pode apreender na fala de Vicente. Na igreja foi colocada a santa que fora trocada com a rainha de Portugal por uma outra santa de ouro, numa permuta em que os Tremembé receberam ainda a construção da igreja e a doação da terra do aldeamento. Para Valle ela é o *"símbolo da relação com esse*

passado e com o que ele representa"[169] . Portanto a igreja é o marco central, *"o alvo da terra".*

Essa incorporação pelos Tremembé da igreja na concepção do seu território assemelha-se ao encontro dos índios Waiãpi com a fortaleza de Macapá, construída no século XVIII e que por eles foi identificada como Mairi, *"a casa de argila construída pelo herói criador Ianejar e pelos primeiros homens, para se protegerem do fogo e do dilúvio que, ciclicamente destróem a humanidade".* [170]

A fortaleza de Macapá e a igreja de Almofala podem ser entendidas como sinais da implantação da colonização. A igreja, ainda mais, pois representaria a expansão da catequese. Para os índios estes marcos são reelaborados e dizem respeito a si mesmos, à sua origem e ao seu território.

A *"terra dos índios"* não consiste simplesmente no perímetro da *"terra do aldeamento"* - *"uma légua em quadra doada por Sua Majestade"* e registrada no cartório de Acaraú[171]. Também não se resume à área delimitada pelo GT-Tremembé da FUNAI. A *"terra dos índios"* está se configurando na articulação política, na performance do torém e no discurso sobre os marcos espaciais.

---

[169]VALLE, Carlos Guilherme O. do. Índios Tremembé. 1989. p. 197.

[170]GALLOIS, Dominique T.. Mairi Revisitada: a reintegraçao da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi. 1994. p.17.

[171] Registro de Doação de Terra aos Índios de Almofala, do "Livro de Registro de Terras da Freguesia da Barra do Acaracu" de 1855-1857, transcrito em VALLE, Carlos Guilherme O. do. Tremembé: Grupo Étnico Indígena do Ceará. Laudo Antropológico. 1992 e FUNAI, Relatório do GT- Tremembé. 1992. Anexo VII.

AQUÉM DAS FRONTEIRAS: GRAFISMO, NATUREZA E MISCIGENAÇÃO

Como relatei na introdução deste trabalho, fui a Almofala interessado, entre outras razões, nas pinturas murais que se faziam em algumas casas da Varjota. Nos últimos 5 anos pude acompanhar a continuidade e a transformação deste e de outros aspectos da vida daqueles que se afirmam como Tremembé. A confecção de pinturas e desenhos (pouco conhecidos fora da Varjota, até 94), a elaboração paulatina de um discurso dos Tremembé sobre a natureza e a tematização constante da miscigenação em toda área, se colocam como contraponto da construção da identidade e do território dos Tremembé, que se ancora principalmente nas narrativas da *"terra do aldeamento"*, na dança do Torém e nos marcos espaciais tratados acima.

As pinturas (e os desenhos), as falas sobre o rio, o mangue, as dunas e moar, por exemplo, informam sobre aspectos da vida dos Tremembé, que não foram expostos com destaque e intensidade para além de Almofala. A recorrência de observações tais como *"meu pai veio do Maceió, mas a minha vó é da Almofala"* ou *"meu avô é de fora, mas a minha vó era daqui, dos índios",* também dizem algo mais acerca da miscigenação que é flagrante nos traços físicos. Estas diferenciações internas apontam para para uma dinâmica cultural que não se resume a uma seleção objetivista de traços diacríticos, nem a atividades que se determinam unicamente pelo "conflito fundiário".

Habitação, pintura e desenho: traços étnicos?

Para iniciar esta parte do capítulo selecionei algumas falas que tematizam a produção das pinturas, dos desenhos e das cerâmicas.

1. Pintura, desenho e cerâmica

Alex: quando começaram a fazer as paredes de barro, já começou também essa história de pintar com o toá também, ou não?
Agostinho: não, não. Quer dizer que isso aí é inteligência mesmo das muié, que elas faz aquelas coisinha. Aquelas mais curiosa, é... foi fazendo.
Conceição: era do meu conhecimento, quando a gente começou a fazer as casa de barro, a gente num rebocava assim não. Era mesmo trabai de encher as parede. Aí de certas altura a gente achou que assim mais lisim era mais bonito. Aí, muitas daquelas mulher mais curiosa reboca, quando acabar faz aquelas pintura na casa com aquelas boneca. E sempre fazia aquelas boneca, aqueles pezinho de arve, aquelas coisinha tudo, a gente fazia.
Mesmo cuma eu, na casa de papai, naquela outra casa véa, nóis ia tirá toá, nós fazia umas estrelinha, nós fazia umas bonequinha, nóis fazia essas coisa tudo nas parede pro mode ficá assim mais bonitinho. a gente fazia sempre assim. Agora, depois que eu casei, que cheguei aqui, as meninas são mais, não se interesso muito assim não. E eu também num me interesso mais não, porque a gente tem muita preocupação a fazer. Não faço mais essas coisa assim. Mas desde que eu me entendi que a gente começou a tapar a gente usava essas pintura sempre.
(...)
Alex: e as coisas, assim, de usar na casa. Mais pra trás, era tudo de barro? Era feito de quê? De côco, as xícaras? O que usava para beber?
Conceição: as xirca a gente fazia de quenga, tomava café, nas xirquinha de quenga.[172] De barro mesmo a gente comprava que, mesmo nós, nunca fizemo, mas a gente comprava do outro lado, umas xirquinha de barro.
Agostinho: tem uma prima minha que faz loiça lá. Todo tipo de loiça, pote, panela, tudo, tudo, tudo.
Alex: faz hoje, ainda? Ainda faz?
Agostinho: não faz porque não tem condições, veve é doente, é adoentada, mas as filhas faz, num faz? (perguntando para Conceição). A Pequena, a Luísa, elas trabaia.
Alex: como é o nome dessa prima?
Agostinho: é a Maria Demésia, que mora ali do Zé Raimundo pro poente, pois é. Então, do meu conhecimento, ninguém conhecia esse material aí, negócio de alumim, negócio de vidro, não, copo, bacia, panela de alumim, não. Quem podia,

[172] Quenga: endocarpo do côco *(Cocus nucífera*) partido ao meio.

pissuia uma panela de ferro, e quem não podia, era de barro, panelinha de barro. Cozinhava, os prato era de barro, o copo da gente beber, o vaso da gente beber era o côco, botava um cabo pra beber e era assim.
E aí com a infloência do tempo, o povo sempre vendo aquelas coisa mais (inaudível). Também a gente não conhecia, não tinha quem tivesse um filho em Fortaleza. Daqui, era tudo, era, tudo era. Nascia, criava, casava, morria aqui. Não Sabia o que era cidade. Aí, que essas coisas aparece mesmo é na cidade. Assim, vivia se remediando com essas coisinha daqui. Hoje, quem é que vê. Ninguém via essas coisa aqui, não. É copo de alumínio, é de vidro, é panela de alumínio, bacia de alumínio. Tudo de qualquer maneira mudou. Mudou muito dos costumes.

Alex: e essas louças de barro que sua prima fazia, tinha pintura nelas?
Agostinho: tinha pintura, tudo era pintadinho, cheio.
Alex: com toá?
Agostinho: é com toá. Tudo pintadinho. Aí, hoje, tá tudo mudado, hoje numa tá, num tem nada dos meus tempo véi, do nascimento.

***Agostinho**, 57 anos e **Conceição**, 52 anos. Varjota, janeiro, 1994.*

Ivo: vamos pro começo das coisas. Como você começou a pintar?
***Maria Rosa**:* esses desenhozim eu comecei a fazer nas parede porque eu achava muito bonito. Pegava aqueles barrim, aqueles barrim, aqueles toazim e pintava nas parede. Muita gente chegava lá em casa e dizia assim: 'menina, o que é isso? Tu sabe pintar as parede, essas coisa'. Eu digo: 'sei nada!'.
E aí, depois, chegou a aparecer vocês, a dona Maria, pegaro a achar bonito essas coisa. Eu fazia que aquilo não era de nada, sabe? Eu pensava que era só mesmo porque eu queria fazer. Depois, esse pessoal pegaro a achar bonito essas coisa, esses desenho. Eu fiquei apavorada com isso porque eu pensei que isso não ia além de nós, mas tá longe daqui, agora.
(...)
Ivo: mas como veio a idéia de buscar esse toá pra pintar?
Maria Rosa: foi porque eu passava na beira do Lagamar, via aquele toazim tão bonitim. Eu trazia aquelas pedrinha pra passar na parede, assim. A gente passava na parede, ficava uma corzinha bem bonitinha. Eu sabia fazer esses desenhozim. Aí, ficou. Cada casa, eu fazia. Fiz muito. Até um pessoal, acho que morava do outro lado do mar, tiraram tanto do retrato desses desenho. Mas foi em junho no tempo que o meu marido tava muito doente.[173]
Alex: você conhece outras pessoas que pintavam nas casas, daqui da Varjota ou da Almofala?
Maria Rosa: não.
Alex: nem que pintavam com barro?
Maria Rosa: não.
(...)

[173] Junho de 91. Maria Rosa está se referindo a um grupo de suíços que apóia o trabalho missionário em Almofala.

Ivo: aqui já tem mais gente pintando?
Maria Rosa: tem.
Ivo: faz tempo que mais gente pinta? Como é que foi isso? Começou por sua causa...
Maria Rosa: sabe, quando eu comecei que fiz esses desenhim tudo, as meninas acharo bonito. Deixa, buscaro barrim também pra desenhar. Na cabeça deu também, fazer aqueles quadro, aqueles negócio.
Ivo: os desenhos são parecidos uns com os outros? Como é que você vê isso? Os desenhos, por exemplo, que o pessoal do Seu Nel faz parecem com os seus?
Maria Rosa: às vez parece, às vez, fica uns parecido, mas tem outros que elas já tem outra idéia, outro sentido. Elas faz outro, doutro modelo.
Alex: lá do outro lado do rio dizem que tem umas mulheres que fazem louça e que pintavam nas louças. Você conheceu essas louças pintadas?
Maria Rosa: louça pintada? Não. Eu comprei muita louça lá, mas eu não vi pintura não. Porque eu gosto muito desses desenhim. Se eu tivesse visto tudo pintadim tinha comprado um pra mim. Porque tem um pote antigo. Taí ele: antigo, antigo, antigo, mas não é desenhado não.

Maria Rosa*, 49 anos, Varjota, janeiro 1994.*

Luísa: esses desenho que eu faço é da minha cultura mesmo. Eu não tiro desenho por mostra de jeito nenhum. Eu vou buscar o barro, côo num panim fino, boto pra assentar, aí, desenho nas parede. É da minha cultura mesmo, eu não tiro desenho, que eu não sei tirar. Sei fazer da minha cabeça mesmo. Sendo pra eu tirar mostra, eu não desenho nada.
Alex: aqui na Varjota há outras casas com pintura. Quem começou primeiro?
Luísa: quem primeiro começou essas pintura foi eu e a comadra Maria Rosa. As outra já faz, mas porque já viu nós fazer. Mas quem começou foi eu e a comadre Maria Rosa. eu acho que foi quem primeiro Deus deu esse dote, foi a nós duas, que foi quem começou.
Alex: a senhora acha que aumentou o número de casas que têm pintura?
Luísa: eu acho que aumentou, porque só existia nessas 2 casas. Na casa da comadre Maria Rosa... ela fez primeiro de que eu, eu fui, fiz também. Agora, acho que já tem nessas outras casas, acho que já tem também.
Ivo: devido a que isso?
Luísa: eu faço porque acho bonito. Não é com interesso. É não. É porque eu acho bonito, tenho vontade de fazer. Aí, faço. Ela [Maria Rosa] também é, que eu sei que é. Porque, uns desenho numa parede bem alvinha você crê que fica bonito.

Luísa*, 58 anos. Varjota, janeiro, 1994.*

Desde os primeiros contatos mais diretos com os missionários, em 1989, ouvi deles descrições das pinturas que encontravam na Varjota e vi alguns desenhos feitos com caneta esferográfica e lápis por Maria Rosa, uma das mulheres que parecia se destacar nestas atividades (pintar e desenhar).

Na primeira viagem à área, em dezembro de 1980, identifiquei na Varjota 3 casas com grafismos feitos com argila colorida - o toá , cal, fuligem e também com sementes. A casa de Maria Rosa e a residência de Nel e Socorro, no trecho denominado Amaro, continham muitos desenhos geométricos, vegetais estilizados e até representações de sereias, pássaros e pessoas (na casa de Maria Rosa). Numa outra residência no trecho chamado de Córrego Preto, via-se a estilização de uma figura humana e de um vegetal compostos por sementes incrustradas na parede de taipa.

Quando voltei a área, um ano e quatro meses depois, já sabia que a casa de Maria Rosa fora demolida após a morte de seu marido em 91. Nesta viagem, em abril de 92, com Ivo Sousa, identifiquei 5 casas com pinturas e uma com um pote pintado com toá. Vimos algumas peças de cerâmica com grafismos, que algumas mulheres tentaram fazer já que na Varjota não há ceramistas.

Nas viagens seguintes foi possível acompanhar a continuidade da produção das pinturas nas casas de taipa. Em julho de 93, Ivo coletou 40 desenhos, feitos com caneta hidrográfica sobre papel, de mulheres, adolescentes e crianças. As pinturas, em sua maior parte, são realizadas por mulheres adultas. O toá é retirado da *"c'roa"* (coroa) do rio Aracati-Mirim, o Lagamar, e é encontrado nas cores vermelho, amarelo, ocre e rosa. Na confecção das pinturas pode-se adicionar cal e cinzas. Em três habitações, uma delas situada na rua do Cemitério, no centro de Almofala, os desenhos foram confeccionados com tinta sintética (sobras de tinta para embarcação).

Os desenhos dos potes são compostos basicamente com flores, pontos e linhas curvas. As *"loiceiras"*, ceramistas do Lamarão, no outro lado do rio em relação à Varjota, são primas de Agostinho que nasceu na Varjota. Não cheguei a visitá-las mas, tenho registros fotográficos e croquis de desenhos, aplicados em potes e torradores de beiju, atribuídos a elas. Na praia e no Barro Vermelho, vi potes pintados com tinta sintética, cuja autoria também lhes foi atribuída.

Em Almofala, na vereda que fica ao leste da rua do cemitério, localizei, em 92, uma casa pintada na fachada e nas paredes da sala, o autor (Pedro, um pescador) usou tinta para embarcação. Encontrei, na Varjota, em janeiro de 94, várias casas prontas para a pintura, inclusive algumas cujos murais foram apagados. Em janeiro de 95, fotografei mais uma casa repleta de pinturas, cuja autora, Dionísia, já havia pintado a casa de seu pai.

Muitas informações indicam que produção de pinturas está relacionada com a confecção de cerâmica no Lamarão. Além das peças registradas há outras referências apontadas acima por Agostinho e Conceição. Maria Rosa, uma vez se referiu a desenhos feitos com toá vermelho *"que parecia tinta",* constando inclusive *"umas flor na parede"* que ela vira na casa das *"loiceiras"* do Lamarão (anotações de campo, abril de 92). Na ocasião, Maria Rosa disse que já desenhava nas paredes da sua casa, mas com barro preto. Como se pode observar, essa referência às louceiras do Lamarão, não aparece na entrevista de janeiro de 94.

A decoração contemporânea de peças cerâmicas, no Ceará, não é considerada arte indígena, mas ao estudar a produção de "arte popular" no Ceará, Sylvia Porto Alegre identificou um grupo de louceiras em Viçosa, área do antigo aldeamento Tabajara, que faziam referência à uma possível origem indígena das cerâmicas. Atualmente, nesta região, há

pessoas que se identificam como índios Tabajara [174]. Porto Alegre, aponta ainda, que os grupos de produção de "artesanato" são núcleos estáveis:

> "Algumas das artes e ofícios maios antigos da região como a cerâmica, os trançados de palha de carnaúba, a arte da madeira e do couro, se reproduzem de uma geração a outra em núcleos estáveis - pode ser um bairro, um distrito ou todo um município." [175]

A importância da relação entre pintura na habitação e na cerâmica não consiste em descobrir a origem das pinturas nas casas (se foi na Varjota ou, *"no outro lado do rio"* no Lamarão), pois *"do lado de cá"* outras mulheres reconhecem Maria Rosa como a mais dedicada a esta atividade. Uma das questões que cabe levantar é a proeminência da individualidade e da criatividade. Como se pode apreender nas falas aqui editadas, vários Tremembé compreendem as pinturas como inovações.

Uma outra questão que pode ser colocada é a existência ou não de um estilo. A comparação dos desenhos coletados em papel com as pinturas encontradas nas cerâmicas e nas habitações corroboram a possibilidade de um estilo, pois sugerem um certo repertório de grafismos, de figuras estilizadas e de temas ligados à natureza, utilizado segundo as expressões individuais (ver desenhos). A mudança de suporte (objetos de cerâmica, parede e papel) influi na alteração dos motivos e temas desenhados. Uma etnografia mais densa da atividade artística e da habitação entre os Tremembé, pode aferir a pertinência de tais hipóteses.

É necessário afirmar que não são todas as casas da Varjota que apresentam pinturas. Por outro lado, a partir dos desenhos coletados, nota-se que, nesta localidade, há uma habilidade para o desenho disseminada principalmente entre as mulheres e as adolescentes.

---

[174] PORTO ALEGRE, Sylvia. Mãos de Mestre: Itinerários da Arte e da Tradição. 1994. pp.58-59.
[175] *Idem. op.cit.* p.57.

As pinturas instigam por não serem mostradas nem mesmo ao pesquisador como sinal da identidade indígena Tremembé. Poderão vir a sê-lo, pela continuidade e pela ampliação desta prática no grupo e por que a presença de pesquisadores e missionários interessados nas pinturas e nos desenhos constitui uma inequívoca intervenção.

Nos limites desta dissertação seria apressado afirmar a existência de um estilo ou rotular as pinturas e os desenhos de "arte indígena". Uma abordagem possível, no momento, consiste em tomar as pinturas murais enquanto apropriação do espaço da habitação. O ato artístico remete ao lúdico, ao prazeiroso e à "vontade de beleza" [176]. Preencher as paredes da casa com desenhos é um exercício de vivência espacial, uma apropriação livre do espaço: embelezar, singularizar a residência familiar. Não se colocando, neste momento, como um traço exposto que assinala a identidade indígena do grupo, as pinturas parecem ser mesmo "pinturas internas".

A pintura em parede está vinculada ainda às mudanças no tipo de habitação. Anteriormente construídas totalmente em palha, como se encontra na praia de Almofala e no Panã, hoje predominam, na Varjota, as construções de taipa. A dificuldade de obtenção de madeira por causa da escassez de mata, como apontam vários depoimentos, impôs uma outra mudança: as construções de alvenaria. Certos trechos de algumas entrevistas possibilitam avançar nesta discussão.

[176]RIBEIRO, Darcy. Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza. 1980.

2. Habitação

Conceição: porque a gente tem uma experiência das casa, que, todos os ano, era preciso reformar as casa, cobrir de paia. Então, era praia braba das carnaubeiras. Eu já alcancei o papai... todos os anos ele tinha que reformar a casa de novo, porque chovia e só vivia moiado, gotejava demais. E aí, foi o tempo que apareceu as teia, as construção de teia. A gente achava que tinha mais facilidade porque a gente não tinha aquele trabalho todos os ano de reformar, de procurar paia, pro mode tá... E aí, ficava melhor pra gente sobreviver, na teia. E eles aqui mesmo aqui fazia, o barro dá. Mesmo eles, aqui fazia e aí ficou mió, isso que eles cuidaro de fazer.
(...)

Ivo: mas você falou que vocês aprenderam a fazer telha.
Agostinho: foi.
Ivo: aprenderam com quem? de onde foi que surgiu?
Agostinho: isso foi instrução mesmo do Geraldo. Agora ele, ele morou uns tempo lá pro Urubu [177] e lá, um tal de Zé Ferreira trabalhava em barro, ele por lá tomou a experiência e chegou...E quando veio, mudou-se pra cá e começou. Vai ver se ele faz umas teia e começou. Até que, quando deu fé, até o branco mesmo daí do São Gabriel encomendava teia, comprava teia nossa, que nós fazia.
(...)

Alex: a taipa... você disse que nos tempos dos seus pais eram de palha, depois foram de taipa as paredes...
Agostinho: era de paia, as parede, mesmo. Era de paia...a tapage. Por cima da paia. Depois foi que... conseguiro botar teia, e tapar as paredinha de barro, pra ficar mais bonita.
Ivo: quer dizer que no seu gosto a de taipa é mais bonita?
Agostinho: é. Ora, é porque de paia é muito arriscado, os menino quando dá fé toco fogo. E porque, mais pra trás, queimou-se muita casa, mesmo, dos morador. Quando dava fé, passava um fogo por perto, acendiava, pronto. Era tudo de paia, né? Depressa ia embora. E, sendo de barro, demora mais. Ainda que pegue um fogo, uma coisa, demora mais até pra gente cuidar, apagar.

Conceição: eu alcancei assim que casa de paia acostuma pegar cobra. Muitas vez, cobra ficava nas parede. Porque o piolho de cobra se esconde. Porque as casa de paia você limpava ali ao redor e ficava limpo mas, quando dava fé, ofendia a gente. Eu também alcancei essas casa assim. E essas assim, de barro, é mais difícil, não encosta, sendo rebocadinho assim.
(...)

[177] Geraldo é cunhado de Agostinho. Urubu é uma localidade do município de Itarema.

Ivo: então, quem tapa a casa... são as mulheres que tapam a casa?
Conceição: agora é, quem continua agora é as mulher.
Ivo: antigamente era assim?
Conceição: não, era os home. Os home tapava. Antigamente era os home que tapava. Agora, de certos tempo pra cá, a gente começou. A gente faz até mutirão pra tapar as casa umas das outra. aconteceu já. A gente faz aquele mutirão, junta aquelas dez mulher, oito, conforme o tanto das mulher e aí, os home amasso o barro e a gente tapa as parede, reboca, alisa assim. Tudo a gente faz.
Ivo: mas o homem prepara o barro?
Conceição: é, o home prepara o barro. Sempre os home, eles bota o barro, amasso e a gente trabaia.
(...)

Alex: Agostinho, de uns tempo pra cá apareceu casa de tijolo?
Agostinho: apareceu, porque o povo é assim mesmo. A experiência do povo. Isso aí é os mais novo. Quer dizer, que eles sempre vê e quando dá fé, faz todo jeito de fazer aquilo. Por fora acho bonito, porque esse que possui casa de tijolo hoje, nascero e se criaro em casa de palha. Até conseguiro casa coberta de telha, mais foi só. E hoje, eles faze porque vê nas cidade, vê nas casa maior e acha bonito e faz todo jeito de conseguir aquilo.

Agostinho e **Conceição**. Varjota, janeiro, 1994.

Observando a as habitações em Almofala é possível identificar 3 tipos de casas, tomando por base as técnicas construtivas. Em geral, qualquer um desses tipos segue a mesma disposição: sala, corredor, camarinha, cozinha e chão de terra batida. As casas de palha (tipo 1) são apresentadas pelos Tremembé como o sistema "mais antigo" de construção de habitações. Por toda a área existem casas que seguem esse padrão construtivo, mas na Varjota identifiquei somente uma, cujo teto estava sendo substituído por telha. Encontrei uma destas no Panã que pode ser considerada exemplar por ter todas as amarrações dos esteios feitas com cipó.

Outro modelo de habitação é a casa de taipa, em geral, coberta de telhas cerâmica (tipo 2). É nas paredes deste tipo de habitação que se encontram as pinturas, sobretudo na Varjota. O terceiro modelo construtivo é constituído pelas casas de alvenaria cobertas de telha cerâmica. Na Varjota, a técnica de confecção das telhas e dos tijolos é apontada como algo observado e aprendido fora de Almofala (na região ou em Fortaleza). O acesso através do rio dificulta a obtenção de materiais de construção que são conduzidos em carroças, mas há casas edificadas com tijolos de cerâmica industrializados adquiridos na sede do município de Itarema. Com esse material foram construídos, em 95, banheiros em diversas localidades de Almofala, financiados pela Fundação Nacional de Saúde, nas casas daqueles que se afirmam como Tremembé, ou seja, que estão participando "da luta".

Há tipos intermediários de habitação: casas de palha cobertas com telha cerâmica e casas de taipa com tetos de palha. Quanto aos utensílios, por toda a área encontram-se na mesma casa, objetos de vidro (pratos, copos e xícaras), cerâmica (potes e alguidares), alumínio (copos e panelas) e plástico (baldes).

Os relatos dos Tremembé sugerem uma história linear das técnicas construtivas. Nas suas falas os "novos" utensílios e materiais de construção *"vêm de fora"* e a mudança aparece como inexorável. A principal interpretação decorre da falta de matéria prima para as casas (principalmente a madeira) - *"porque não tem mais mata"* - e da dificuldade de confeccionar telhas, tijolos e utensílios domésticos com argila.

Parece óbvia, no caso de um grupo considerado aculturado, a utilização de materiais "alienígenas" mas, há 10 anos atrás, a construção da primeira casa de alvenaria na Varjota causou um grande impacto. O morador chegou a construir ao lado da casa de alvenaria um abrigo de taipa para um eventual acidente, pois, este seria mais seguro.

Uma frase de Agostinho exemplifica a relação com a "tradição" de construção e de confecção de utensílios: *"tem coisa dos antigos que a gente não faz mais, mas se a gente quiser, a gente faz".* Esse é o princípio que orientou a construção do salão da praia, feito com palha trançada; da casa de palha, cujos esteios são amarrados com cipó, no Panã (que o morador não deseja reformar utilizando alvenaria); da coberta de palha de um poço, que havia na casa da filha de Agostinho e também a tentativa de produzir potes, pratos e xícaras de cerâmica na Varjota em 92. Nestas (re)criações, é preciso considerar o estímulo que os missionários dão à esse viés da identidade indígena expresso pela cultura material.

Técnicas como trançado de palha, amarração com cipó e cerâmica são *"antigas"* mas coexistem com outras modalidades de construção da casa e de produção de utensílios. Essa coexistência não autoriza a reiterar a aculturação dos Tremembé por terem adotado inovações vindas *"de fora"*.

É necessário considerar que há uma proximidade cultural (intensa e antiga) com os "regionais" (dos quais muitos são descendentes dos Tremembé ou de outros grupos étnicos). Como exemplo, a casa pode ser chamada de *"cafuba",* palavra de possível origem africana usada por alguns moradores do Panã, ou *"tapiri",* como ouvi na praia, termo tupi para o abrigo provisório dos Waiãpi e para a casa permanente dos Parakanã. [178]

Uma "casa Tremembé" típica poderia ser pensada a partir de uma descrição de Seraine:

> "Cada família habitava uma dessas casas, formada de três pequenos compartimentos, com o piso de areia frouxa e da qual a cozinha ficava separada, nas traseiras da mesma. A constituir uma outra construção menor, feita de idêntico material da flora regional, segundo os mesmos processos arquitetônicos. O equipamento doméstico era o mais precário possível: algumas panelas de barro, canecos feitos do endocarpo do côco, rêdes tecidas em teares caseiros de lugares próximos para dormir, e rêdes de pesca, para as pescarias nas camboas vizinhas; algumas cabaças para ir buscar água doce, urupemas, um pilão de madeira, esteiras e urus de palha, mais algum outro objeto de uso indispensável. A mulher achava-se a fiar algodão, o que

[178]GALLOIS, Dominique. 1983. p.155 e VIDAL, Lux. 1983. p. In: NOVAES, Sylvia Caiubi (Org.) Habitações Indígenas.

> fazia com grande perícia e rapidez, mediante um fuso de madeira de que recolhemos um exemplar e que era fabricado por certo membro da família, ali residente." [179]

Por toda a Almofala é possível encontrar tipos de habitação e utensílios domésticos que se coadunam com essa descrição. Contudo, não se trata de definir um modelo (ou modelos) da "casa Tremembé" e sim, de perceber o sentido de inovações como as casas de taipa com paredes pintadas. A relação com a inovação segue o mesmo princípio da criatividade que norteia a retomada de técnicas antigas: *"o pessoal daqui inventa de fazer as coisas, quando dá fé, faz"* (Luísa, Varjota, 1994).

Os desenhos coletados por misionários e pesquisadores, feitos com canetas hidrográficas sobre papel, não são repetições das pinturas murais. A mudança de suporte e de técnicas, alteram inevitavelmente o desenho, mas este informa sobre a habilidade artística dos Tremembé. Da mesma forma, as inovações construtivas não se distanciam totalmente do acervo cultural do grupo: em geral, as casas de alvenaria da Varjota seguem a mesma planta das casas de taipa e palha, apresentando, inclusive, a camarinha sem janelas: o lugar *"mais oculto"* (Conceição, Varjota, 1994). As pinturas murais com toá são invenções, mas se parecem com os desenhos aplicados nas cerâmicas pelas louceiras do Lamarão que hoje também usam tintas sintéticas.

Cabe dizer ainda que entre os Tremembé não há uma grande mobilidade espacial como existe em outros grupos indígenas. A limitação da área e dos materiais disponíveis, o aumento populacional e a introdução de banheiros construídos em alvenaria pela Fundação Nacional de Saúde apontam para uma fixação espacial das habitações. Contudo, por duas

[179] SERAINE, Florival. Sobre O Torém (dança de procedência indígena). 1955. p. 77-78.

vezes na Varjota, após a morte do marido, as casas foram demolidas e as mulheres tiveram sua residência refeita em outra parte. Nestes casos, diz-se que *"a casa foi mudada*" de lugar. Na praia, o movimento das dunas impõe a reconstrução da casa em outro ponto, o que também é denominado de *"mudar a casa de lugar".* No entanto, estas poucas evidências não permitem que se afirme que a mobilidade espacial é um costume Tremembé.

A regra de residência na Varjota é virilocal. Isto significa que boa parte das mulheres não nasceu naquela localidade como é o caso de Maria Rosa e Luísa que são reconhecidas como exímias desenhistas. A divisão de trabalho entre homens e mulheres na construção das casas de taipa, indica que estas últimas introduziram o uso das pinturas com toá, posto que está a cargo delas o acabamento da casa: a tapagem, o reboco, a definição da posição do fogão a lenha, das janelas e das aberturas para exaustão na cozinha.

As técnicas construtivas, os utensílios domésticos e as atuais inovações ligadas à habitação como as pinturas fazem parte de um acervo que oferece possibilidades de traços culturais além daqueles que são acentuados. Um outro aspecto da vida dos Tremembé tem sido pouco ressaltado pelos pesquisadores: a relação com a natureza. Em um lugar com tantos eventos fantásticos como a igreja coberta pelas dunas, as narrativas acerca do contato com a natureza são muitas, contudo, quase não são postas na auto-representação dos Tremembé, exceto quando tratam do torém.

O rio, o mangue, os encantados: fragmentos de um discurso sobre a natureza

Alex: quando a gente foi pegar toá com o Zé Rosa, filho da Maria Rosa, ele falou que lá na c'roa é um local de encante, é verdade?
Agostinho: é rapaz, o pessoal já tem visto lá muitas beleza que se encanto mesmo.
Alex: o que eles vêem?
Agostinho: uns dize... A gente escuta conversa... Eu nunca vi não, mais os mais velho, que às veze iam pescando, quando dava fé, saía uma grande cidade, cheia de apartamento, cheia da claridade maior que podia haver. Ficavam abismado e parava, até que, quando dava fá, desparecia, ficava o mesmo local.
Alex: mais de uma pessoa viu?
Agostinho: mais de uma pessoa fala que viu isso.
Alex: tem gente que ainda vê?
Agostinho: não, agora não ouvi falar mais, não, mas os mais véi é quem falava isso.
Alex: e haviam outros locais de encante?
Agostinho: esse Lagamar é todo. Todo é cheio de encante. Eu mesmo já tenho visto certos fogo queimando. Já ocorreu de ver assim, pegando fogo na água, um clarão. No outro dia a gente vai arreparar o que queimou. Nada. Foi nada, não. Sempre aparece um fogo aí. Esse aí, todos nós... todos têm visto. Esse fogo corre pra cá pra c'roa. vai até a c'roa e volta pra Ilha do Sal que a gente chama.

Agostinho. *Varjota, janeiro, 1994.*

Alex: fui uma vez com seu filho na c'roa do Lagamar pegar toá e ele falou pra gente que lá era um local de encante.
Maria Rosa: certo, encante e aquele toá.
Ivo: e o que é o encante que aparece?
Maria Rosa: não sei contar de encante do Lagamar, não, mas quem já viu conta. Diz que a gente vai pescando no Lagamar, diz que lá vem um homem, um homem andando, andando na onda. Quando chega perto se some. É muito peixe quando eles tão pegando. Quando dá fé, aparece aquele homem, some peixe, some tudo. Diz que é a mãe d'água, dona do peixe. Eles fala dum encante assim.
Se uns tá na beira do Lagamar diz que lá vai aqueles tacho correndo atrás deles. O coração bate. Diz que é uns tacho de dinheiro. O pessoal é que conta as história.
Alex: você nunca viu?
Maria Rosa: eu não.
Alex: nem em outro lugar?
Maria Rosa: eu já vi um encante, numa serra.

Maria Rosa. *Varjota, janeiro, 1994.*

"O torém... quem tem a cultura indígena, a pessoa tem que zelar, que preservar essa cultura. Porque é uma coisa física, é uma coisa que veio da natureza. É natureza viva, não é uma natureza morta. É uma natureza viva. E a gente tem que conservar essa coisa, porque vem das tradições dos extrapassado *(sic).*
(...)
O torém tem momentos duro. O torém não é uma coisa que... qualquer uma pessoa vá fazer. Tem seus momento de capacidade ali, prefeitual *(sic)* , em cima daquilo. É uma dança sagrada. O torém é uma dança sagrada, das orige.
No momento que você tá no preconceito do torém, a pessoa que tá puxando o torém como chefe, ele sente momentos de pressão. Vamos supor, de pressão, assim... um choque, que qualquer outra pessoa não vai sentir aquela coisa. Tando fora da brincadeira, do movimento, ele não sente aquela pressão, mas a pessoa que tá ali dentro daquela roda ali, puxando aquele torém, aquela coisa, ele sente momentos diferente, do astro, da coisa. É uma coisa que vem da natureza."

João. *Praia, janeiro, 1994.*

"Da jandaia, era que a jandaia tava cantando lá no oio do coqueiro... Eu não sei nem mais da cantiga!... Quando um disse assim: 'duvida como eu canto aquela cantiga daquele passarim?'
O outro foi e disse assim: 'deixe de ser besta que tu logo num tá vendo que aquele passarim, acolá, naquele oi daquele coqueiro, tu és de acertar a cantiga daquele passarim!'
Ele disse: 'eu num canto? Eu canto!' E aí:

'O jandê ê conguirá,
gurari gurai purã ô jandê
O jandê ê conguirá,
gurari gurai purã ô jandê
Mas ô manguirá,
mas ô manguirá.'

Quando ele afindou, o outro foi e disse assim: 'eu já sei que tu é o diabo!' "
Venância. *Praia, janeiro, 1994.*

Alex: já ouvi falar que o Lagamar tá mais raso. O Lagamar mudou? O que você acha?
Chico: rapaz, tá mudando o Lagamar. Eu acho que tá mudando e muito. Agora, não sei, ninguém sabe descobrir porque é. Porque eu conheci, no tempo que eu era mais novo, o Lagamar era mais fundo e era mais maior. E agora, o mangue tá tomando. Tá ficando só os canal. E quando é no tempo do quarto[180] ele fica bem rasinho que a gente travessa quase todas as parte de calça.
(...)

[180]Quarto crescente e minguante.

> Acredito que pra nós aqui, esse Lagamar... Duas coisa importante que se tivesse pra nós aqui era muito fácil, era muito bom. Primeiramente, a terra e segundo o Lagamar, porque esse Lagamar aí, pra nós é igualmente um pai."
>
> ***Chico Nezinho***. *Varjota, janeiro, 1995.*

Antes da realização da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e desenvolvimento (CNUMAD), popularizada como ECO-92, no Rio de Janeiro, o líder indígena Marcos Terena enviou uma carta aos Tremembé e aos Tapeba, convidando-os para um evento paralelo organizado pelos povos indígenas, chamando-os de "índios do mar" (carta lida em reunião com os missionários da qual participei). A expressão citada sugere uma atribuição de identidade semelhante à que estava sendo utilizada por índios e seringueiros da Amazônia: "os povos da floresta". No mesmo ano publiquei, em conjunto com o historiador Océlio Teixeira, um artigo que também recoria à mesma imagem.[181]

Até 1994 não percebi nenhuma construção de identidade por parte dos Tremembé que partisse de sua ligação com a natureza. As narrativas frequentes acerca das dunas que cobriram a igreja e o delta do rio não compareciam no discurso étnico. Somente em alguns relatos havia alusão à perda da mata e vinculação do torém à safra do caju. Assim, em pleno conflito de terra, após a presença da FUNAI na área (1986 e 1992) e após o lançamento da Campanha pela Demarcação das Terras Indígenas no Ceará (1993) não se destacava um discurso que externalizasse a associação dos Tremembé com a natureza.

Contudo, na Varjota, constantemente ouviam-se comentários acerca das condições de pesca no rio: *"o rio tá ficando raso", "o mangue tá crescendo".* Quando íamos (Ivo e eu) com algum Tremembé buscar toá na margem do rio, escutávamos histórias de encantados que ali apareciam: os *"encante"* tais como *"uma bola de fogo", "uma cidade, um palácio"*. Diana, da Varjota, em suas canções se referia à coleta de búzios na praia e de siris no mangue.

Ao retornar a área, em janeiro de 94, para gravar em vídeo algumas entrevistas sobre o torém, deparei-me com as "novas" cantigas que falavam na mata, no mangue, nos pajés e também com o pronunciamento de João que fazia alusão a momentos de concentração com a natureza, com os astros, quando ele "puxa" o torém.

Em janeiro de 95, quando estava na área, os Tremembé receberam a visita de solidariedade do cacique Lázaro (povo Kiriri, Bahia). Na Varjota ele mostrou canções que faziam referência aos encantados, o que fez vir à tona um assunto que tinha a conotação de segredo: a incorporação de espíritos. Um dos líderes Tremembé chegou a me dizer*: "essas pessoas que mexem com espíritos, podiam trabalhar para toda a aldeia".*

Incluí essa relação índio-natureza para insistir na discussão de que nem todo o acervo cultural do grupo está simplificado e transformado em traços diacríticos. Aqui também há inovação e recriação e, dentre as inúmeras falas que tratam de rio, mangue, mar, encantados, etc, somente algumas se mostram como um discurso em construção.

Na dinâmica cultural o grupo recorre a um acervo que é extenso e complexo e inclui alusões a encantados, antepassados, lugares míticos e à natureza. Todavia, o que é mais recorrente é aquilo que João chama de *"natureza viva"*: as atividades diárias, onde se destaca o ato de observar e entrar em contato com a natureza, fonte de inspiração das antigas e das novas canções do torém.

Nas suas representações há outras referências que não são colocadas na definição da fronteira étnica, como o tema da miscigenação que informa sobre as relações inter-étnicas em Almofala e a constituição de localidades como a Varjota.

---

[181]TEIXEIRA DE SOUSA, Océlio Teixeira de. e RATTS, Alecsandro J. P.. Os Índios do Mar, 500 anos Depois. 1992.

Uma palavra sobre miscigenação

Alex: o senhor tava me contando que seu avô veio da Costa da África, é isso?
João Paulino: foi. Vei da África. Ele foi vendido no Aracati[182], na Inveja para os Martins e os Carmo. O Chico Carmo foi vendido nos Pato[183], escravo ali do pessoal dos Pato e um irmão dele foi ficar nos Martins aqui no riacho, do Itarema pra baixo. Esses Martins aí do riacho, pegava os nego quando tinha raiva do nego ou duma nega. Pegava, amarrava, aos quatro pés: o forno era de bronze... tocava fogo no forno e pegava aquele negro que eles tinham raiva naquela hora. Pegava, jogava dentro do forno e ficava a famia tudo ao redor do forno. O pobre amarrado dentro dum forno de bronze, encriquilhando lá, aos pinote mais fei do mundo. Quando eles derrubava pra dentro, só saía quando tava mortinho, encolhido véi, aquele carvão véi estirado. Quando não era assim, eles pegava um que eles tinha raiva, imprensava, botava na prensa. Botava o chapéuzim, imprensava, matava esmagaiadim. Esses dito Martins.
Agora, meu não foi judiado assim, mas esses Carmo que viero pra cá, foro muto judiado.
(...)
Alex: ele contava alguma história do outro lado, da África? Ele veio menino?
João Paulino: ele vei menino, vei novo. Lá o D.Pedro... parece que era, o dono da embarcação encaiava lá e lá ia botar no porto, chamava o pessoal, aquela negrada, pra passear no mar, sabe? No navio. E iam, passavam 2,3 dias no mar e voltavam. Até, um dia, encheu a carrada. A embarcação cheia da negrada, nunca mais pisou lá. Trouxe aqui pro Brasil e saiu vendendo, de mundos abaixo. Maria Rita ficou no Cabatã, nos Ribeiro, famia Ribeiro.
Alex: onde é o Cabatã?
João Paulino: abaixo de São Bento da Amontada. Lá foi donde eu nasci e me criei, mas a minha vó era daqui...
Alex: aí, ficou um povo lá, também?
João Paulino: ficou, nos Tamboril, também ficaram no Cabatã. Aí, foi o tempo que houve essa libertação, da Princesa Isabel, ficou assim tudo espaiado. Mas a minha vó, a minha bisavó, foi pegada aqui no *(?)* que era dessa trinca aqui da Almofala, de Lagoa Seca, que é desses Raimundo que mora ali do outro lado do ri, lá no Camundongo, dessa família toda. Agora, a Maria que é minha mulher, filha daqui, filha do véi Gonçal e Polti. A mãe dela foi pegada a dente-de-cachorro aqui, nas mata; que é a avó dessa Maria: os Gonçal. Daqui, o véi casou com uma mulher que vei de fora - baixinha, alva, dos ói azul - desse pessoal que vinha ali da banda de... como é? Adonde a princesa morava? Argentina?... Portugal! Esse pessoal que viero de lá pra cá. Como tem esses Gonçalo aqui, tem os Ferreira, famia Ferreira, vieram tudo de fora. Os Ferreira encaiaram em Caucaia, antes do Curu. *184*
(...)

---

182 Município do litoral leste do Ceará.

183 Fazenda da região vizinha a área do aldeamento, hoje compreende a empresa Ducôco. Segundo VALLE, Carlos Guilherme O. do. Terra, Tradição e Etnicidade... 1993.

184Município da Região metropolitana de Fortaleza.

Alex: o seu avô casou com uma pessoa daqui?
João Paulino: foi, Francisca Trajano, desses Raimundo aqui da boca do porto.
Alex: a família dela já era daqui?
João Paulino: já era daqui, dos índios, agora ele é de fora, da Costa d'África.

João Paulino. *Panã, janeiro, 1995.*

Uma das principais imagens que o termo índio evoca refere-se aos traços físicos e a outras manifestações como pintura e adornos corporais. A imagem de um índio genérico permeia a vida de um grupo, como os Tremembé, de antigo e intenso com o mundo "dos outros": brancos, missionários, pesquisadores, fazendeiros e políticos locais. Dentre estes últimos, alguns acusam os Tremembé de não serem índios porque houve muita mistura e há apenas "descendentes de índios" que não mantêm uma cultura "tradicional" ou "original". Assim, os Tremembé, apresentam-se com *"traje de índio"* (cocares, colares, penas) quando dançam o torém nas "performances externas". Deve-se ressaltar que neste aspecto há muito estímulo dos missionários.

A aparência física dos Tremembé (e de outros grupos indígenas do Nordeste) nos remete a um processo de miscigenação. Há Tremembés de pele clara e louros, outros de pele escura. No entanto, a cor da pele não é referencial básico de identificação indígena e, neste caso, a cor e os traços físicos são frágeis sinais de diferenciação de um grupo étnico.

Em abril de 91, em Fortaleza, no seminário "A Questão Indígena no Ceará", a jovem Neta da Varjota, apresentou-se da seguinte maneira: *" tenho um pé na raça índia e um pé na raça negra".* Parte da família de Neta tem a pele escura. João Paulino que mora no Panã, afirmou: *"meu avô veio da Costa d'África, mas a minha vó já era daqui, dos índio"*. A expressões como estas pode-se agregar a fala de Gonçalo, um dos moradores mais idosos da Varjota: *"meu avô veio do Maceió, mas a minha vó era daqui".*

Mais do que fazer uma genealogia dos Tremembé e tentar extrair dela a herança indígena de cada pessoa, é necessário discutir essa miscigenação não negada como

contraponto da construção de uma identidade indígena. Cabe também refletir acerca da proximidade física e cultural dos Tremembé com os não-índios ou "regionais".

João Paulino conta a trajetória de seu avô africano, do grupo que veio com ele e expõe a dispersão destas pessoas pelo litoral do Ceará. Ele comenta ainda as torturas promovidas pelas famílias de brancos no tempo da escravidão. Gonçalo Marciano repete um discurso que pode ser considerado tradicional entre os Tremembé da Varjota. A origem desta localidade é remetida a algumas pessoas originárias da praia de Maceió, no município de Itapipoca (vizinho a Itarema). Por conta disso, chegaram a ser considerados não-índios até mesmo por algumas pessoas nascidas em Almofala. [185]

As Comunidades Nativas da Amazônia Peruana, acima citadas, se auto-denominam como *"gente de sangre mezclada",* numa referência à mistura entre grupos indígenas e também com brancos[186]. Para tratar dessa miscigenação assumida por um grupo que mantém-se como diferenciado, Peter Gow considerou como problemática a insistente oposição na literatura entre aculturação e tradição, e propôs na introdução do seu trabalho uma postura em que a história não seja tratada como processos que alteram uma *"estrutura atemporal de regras e instituições de parentesco".* [187]

Não cabe procurar os Tremembé puros. A rede de parentesco não turva a identidade e a memória coletiva que se constitui e predomina em Almofala: João Paulino, Neta e Gonçalo são Tremembé. A miscigenação, da forma em que comparece nas falas dos Tremembé, não é um processo indistinto. Ao contrário, é possível identificar a mistura: avô africano mais avó indígena, avô do Maceió mais avó de Almofala. Essa consciência da miscigenação informa sobre a trajetória dos indivíduos. As mulheres da Varjota, que não nasceram no local se dizem índias e é certo que foram incluídas no grupo.

---

[185]VALLE, *op. cit.* pp. 134-135.

[186]GOW, Peter. Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonian. l99l.

Os percursos individuais contribuem para a singularização de sub-grupos como os Tremembé da Varjota, mas sobretudo apoiam a percepção do território indígena que não se restringe à área reinvidicada para demarcação. No acervo do grupo, as lideranças, seus intelectuais, encontram diversas possibilidades de representação de si mesmos e de seu espaço.

187 *Idem.* p. 3

REPERTÓRIO DE POSSIBILIDADES [188]

A construção da identidade e a configuração do território dos Tremembé estão apoiadas no acervo cultural do grupo mas passam por intricados canais de comunicação que também fazer parte da "tradição". Estes permitem que as representações individuais se transformem em representações coletivas.[189]

O recurso está nos indivíduos, na interpretação que as pessoas fazem dos processos que vivenciam. As lideranças expõem a face visível do grupo, sua auto-representação mais acabada. No entanto, no seu discurso é possível captar aquilo que está em elaboração e perceber certas possibilidades atuais do grupo.

Lideranças

> "Nesse tempo, foi o tempo que o finado Zé Miguel e o finado Chico de Barros tinha morrido. Eles tinham morrido, o torém tava assim bem derrotado, porque o pessoal perseguiu muito. Os mais véi tinha morrido. Entonce, eles queriam que... eles tentaram que era para acabar a língua, que acabando a língua, não tinha mais como se diz... que o que nós temo de, como se diz, as nossa testemunha é nosso trabalho. E havendo que ninguém mais apresentava o trabalho, ninguém podia... eles podia dizer que não existia.
> Entonce, viero um pessoal, a dona Irani, vei do Rio de Janeiro pra tentar fazer, aprocurar o pessoal que trabalhasse ainda naquela dança. Entonce, os mais véi tinham morrido, que já tava com uns seis, uns oito ano, que os mais novo num tentava a língua porque... com medo das pressão que o pessoal dava. Aí, eu tentei, eu e o Geraldo. Nós era uns cabra mais novo, mais forte: 'rapaz, nós temos que tentar a nossa língua, que nós não é de abandonar e... daqui há uns ano, quando perguntare qual é o sistema do torém não tem quem dê o significado'. Porque.. a gente que já sabia, abandonando, os outros que num sabia, como era que podia aprender?"
>
> ***Vicente***. *Barro Vermelho, janeiro, 1994.*

---

[188] Expressão retirada de MARCUS, George. *op.cit.*

[189] SPERBER, Dan. L'étude Anthropologique des Représentations: problémes et perspectives. In: SPERBER, Dan. Les Représentations Sociales. l989.

Ivo: quando você diz "patrazmente" *(sic)*, "naquela época", *você tem uma data que, a partir desse fato, marcou essa posição?*
João: olha, pra mim tem um fato muito importante dessa composição que foi a minha vó e minha mãe, que elas faziam parte da dança do torém, nessas época. Eu, como jovem, nunca participei do movimento, assim, de me engajar. Eu participava porque eu era filho, neto. Às vezes acompanhava. Cheguei a assistir uns torém, mas eu não fazia parte da brincadeira. E quando ela perdeu a visão, que não exergou mais, a minha vó, e a minha mãe não pode mais sair porque tinha que cuidar dela. Entonce, aquilo foi uma coisa que me trouxe amarração de eu me envolver com mais capricho, com mais clareza nessa coisa. Porque eu tô assumindo o lugar dela. Ela faltou mais eu tenho que ficar pra mostrar quem era ela, o papel dela, o que significava ela no torém. Justamente, é o que eu tô fazendo hoje.

João*. Praia, janeiro, 1994.*

Alex: a Varjota, é uma comunidade. Me explica como funcionam as reuniões, as conversas.
Zé Valdir: *aqui funciona o seguinte: aqui nós temo uma liderança, liderança com 13 pessoa. Era 14, mais um ficou mei assim. A gente tem 13 pessoa e temos um que quando é pra acontecer a reunião, se avisa aquela pessoa ele faz esse convite aos outro. E a gente se junta. Se junta, discute e, depois, se junta a comunidade e se discute a mesma coisa.*
Alex: quando vim a primeira vez aqui, em 90, esse número de lideranças era 5. Porque aumentou?
Zé Valdir: porque a gente viu que o trabalho cresceu mais e não é muito bom ficar poucas pessoas lutando com uma coisa maior. E isso foi o ideal da gente, ter mais gente, porque o trabalho era mais, e ter mais gente pra trabalhar. E isso aí foi a idéia da gente e hoje nós temo esse número assim.
Alex: qual o papel duma liderança, o que ela tem que fazer?
Zé Valdir: o papel da liderança é ver... por exemplo, acontece qualquer uma coisa mal feita, né? A gente se juntar e ela se dedicar a aconseiar, a dizer que aquilo não é o certo, o caminho é tomar outra decisão, tomar outra posição que seja melhor.
Alex: qual é o papel do tuxaua?
Zé Valdir: o papel do tuxaua... ele é uma pessoa que todo mundo confia nele. Todo mundo acredita. E ele é a pessoa da área que tem as propostas boa, tem o sentido bom e esse é o trabalho dele.
Alex: tem outras pessoas com funções diferentes... tem o pajé...
Zé Valdir: bom, tem o pajé também que a função dele já fica nessa parte de rezar, de fazer alguma coisa pela aldeia. E tem o jeito de trabalhar que não é o jeito do tuxau. Que nem as liderança, ele também faz parte, mas fica já nessas outras maneira assim, já. Já tem outro trabalho específico.
(...)
Alex: uma coisa que vejo vocês falarem muito é "chegar num consenso". Vocês conseguem sempre isso? Como é que é?
Zé Valdir: Aqui, na nossa comunidade, ela, não todo mundo, porque você sabe que numa comunidade todo mundo não são igual, mas a gente tenta fazer o possive a se chegar num consenso. Não é, aqui na nossa comunidade, não é

questão da gente levantar uma questão e um puxar pra aqui e outro pra acolá, não. Se tem as proposta, se levanta as questão e todo mundo vai entendendo e se chega. Aqui, graças a Deus, a gente chega num consenso bom.

Zé Valdir. *Varjota, janeiro, 1995.*

Ivo: o que é que é o tuxaua?
Agostinho: o tuxau é o comandante que trabalha na organização do grupo. Quer dizer, que representa o grupo. Aí, chama-se tuxau. Comanda o grupo indígena. E a gente se juntou. Era eu, o Luís e mais outros.
(...)

Ivo: Luís, qual é a tua função aqui?
Luís: eu tenho uma função muito importante. Sempre que é pra morrer uma pessoa, eu costumo ajudar a pessoa a morrer. Sempre quando a gente tá numa sentinela, os outro tão fazendo a sentinela, eu costumo fazer... só trabaiando lá fora no terreiro ou em qualquer uma parte que não tenha muito movimento, o Cordão de São Francisco. Que aqui dentro da Varjota só quem faz é eu. Porque qualquer um pode fazer, agora, é que tem um segredo dentro do Cordão, tem umas palavra. Além disso, outras coisinha que eu vou deixar em segredo, que o povo às vez identifica mas eu não gosto de identificar, não. E uma função de pajé que, por essas parte, a gente faz parte também.
Ivo: e o pajé, faz o quê?
Luís: o pajé, ele tem uma visão encoberta. A visão do pajé... Eu tenho uma visão encoberta. Eu não declarei ainda bem, não. (...) Tenho uma função, assim, de uma maneira que... não vou dizer, não... Problema do remédio... eu sei que remédio, que a raiz de qualquer um pau pode curar aquela doença, mas não é todo mundo que tem aquela visão. Eu às vez tenho.
(...)

Alex: quando eu vim aqui, a primeira vez, participei de uma reunião de chefes. Como são escolhidos esses chefes?
Agostinho: são as pessoa que o grupo mais acredita. sempre anda mais, sempre mais visada, mais conhecida. O sujeito fica mais... Aí, o povo acredita mais, torna-se chefe.
Primeiro de tudo fui eu, mas, depois, a gente não pode levar a coisa só, a gente não pode mandar as coisa só. (...) Os mais véi é que tão sempre organizando os mais novo.

Agostinho e Luís. Varjota, janeiro, 1994.

Tuxaua, pajé e cacique são nomes recentes entre os Tremembé que, segundo autores como Pompeu Sobrinho, Souza, e Seraine distinguiam funções como "capitão dos índios" e "puxador do torém" (o mais citados são, respectivamente, Chico de Barros e Zé Miguel). Com

o estímulo dos pesquisadores da FUNARTE, Vicente se torna cacique, sendo referência para os torenzeiros mais velhos. Depois da presença da FUNAI em 92, João se constituiu como liderança na praia e recebeu a denominação de vice-cacique. Agostinho que é o principal celebrante católico (leigo) da Varjota desde o início dos anos 80, passou a ser o tuxaua e Luís que é rezador e curador recebeu o nome de pajé (que ele admite com certo cuidado).

Agostinho fala que foi líder sozinho, mas depois teve que dividir a responsabilidade com outros, o grupo dos 5 que vi em 90, também observado por Valle [190]. Porém, nos últimos 3 anos, os 5 passaram a ser 7 e em janeiro de 94 eram 14, incluindo uma mulher. Os 5 foram escolhidos entre os mais idosos e mais responsáveis nos conceitos do grupo. Agora, há lideres velhos e novos (homens casados com cerca de 30 anos). Desta forma, na Varjota, uma geração de líderes está sendo preparada.

Estas novas denominações revestem lideranças legítimas. Na época em que Agostinho se tornou celebrante da Varjota, seu pai, Raimundo Tucum, era o homem *"mais velho"* do lugar, cuja opinião pesou na localização do salão de reuniões*: "fica ali porque é onde morava o mais velho"*. João é bisneto de Tia Chica, irmã de Zé Miguel, e ao se envolver na luta, a partir de 92, passou a ser uma referência para os Tremembé da praia.

A escolha de um chefe apóia-se na legitimidade que a pessoa encontra no grupo. Por um lado, nota-se uma liberdade na criação de "cargos" como *"vice-cacique"* (praia), *"avisador"* e *"observador político"* (Varjota), na alteração do número de lideranças e na inclusão de uma mulher neste grupo. A atuação dos líderes mais novos, no entanto, se ancora em princípios arraigados no grupo: *"os mais velhos sempre organizando os mais novos"*.

As reuniões na Varjota podem ser consideradas como ritual. Duram várias horas e podem tomar mais de um dia para encerrar o assunto com consenso. Nelas o tuxaua deve dar a

---

[190]VALLE, Carlos Guilherme O.. *op. cit.* p.126.

palavra mais sábia e mais definitiva. Deve "saber falar''.[191] Todavia, o tuxaua sabe que não pode conduzir o grupo sozinho[192].

Há uma separação das atividades masculinas e femininas, e dependendo do momento e da situação o espaço é dividido entre homens e mulheres na Varjota. O visitante se surpreende com a distinção de lugares no salão de reuniões que fica no centro da comunidade. Numa metade, para o poente, ficam as mulheres e, na outra, os homens. Duas explicações foram dadas, a primeira que provocava riso: *"é porque os homens ficam por cima das mulheres"* (tomando-se o poente como lado de baixo); a segunda refere-se ao *"mais velho"* que decidiu a separação dos lugares (Agostinho, janeiro, 1994).

Com a convivência percebe-se que as mulheres, mesmo numa conversa informal, na sala ou na cozinha de uma casa, ficam em lugares distintos dos homens. Interdições existem, obviamente, nos horários de banho nos córregos. Um grupo de mulheres reunidas para fiar é o "batalhão do algodão", sistema que tem funções novas, como a produção de anéis e colares. Num destes encontros, que presenciei em setembro de 92, elas discutiam vários temas que perpassavam a vida de todo o grupo e pensavam a forma de participação das mulheres. Os homens tem os seus mutirões para as "frentes de serviço" nos períodos de seca ou para tarefas que decidam fazer, como abrir uma picada. Em janeiro de 94, numa discussão entre uma equipe de 10 homens, suas esposas estavam presentes e 2 usaram da palavra.

Interessam-me tais recortes e processos internos por seus conteúdos e por serem micromecanismos que estão na origem das representações culturais[193]. Sem almejar o controle da vida do grupo e sem querer inventariar todas as redes de relações dos Tremembé, observo que aí se encontra o repertório de possibilidades que George Marcus propõe para a etnografia que ele denomina de modernista:

---

[191]GOW, Peter. *op.cit.*

[192]CLASTRES, Pierre. A Sociedade Contra o Estado. 1988 [1974]

> "Considerando o compromisso geral das etnografias modernistas de explorar a gama completa de possibilidades de identidades e suas expressões complexas através da voz numa dada situação, a realização desta exploração se torna também uma forma básica de crítica cultural. Este movimento é, de fato, a voz específica e comprometida do etnógrafo presente no seu texto, e funciona a partir da atitude crítica que julga que as coisas, como são, não precisavam ou não precisam ser como são, dadas as alternativas detectíveis nas situações: há sempre mais possibilidades, outras identidades etc. do que aquelas que acabam sendo realizadas." [194]

Reitero que não pressuponho a autonomia do "local". Há muitas interferências na área Tremembé e, especificamente, o contato com missionários e pesquisadores altera o ritmo e a vivência da "tradição", pois ressaltam o que lhes interessa, intervindo, assim, na seleção dos "sinais diacríticos" que distinguem o grupo no sistema multiétnico.

No momento, o que é mais instigante é a amplitude de costumes, práticas, lembranças que não entram (mas podem entrar) na construção das identidades do grupo. É possível perceber que há uma lógica interna ("tradicional") que perpassa o processo de inovação em diversos aspectos, até mesmo na acentuação de certos "traços culturais".

As lideranças Tremembé - *"os cabeça"* - estão à frente das alianças políticas que redesenham os limites do grupo. Na Varjota a fronteira se torna mais rígida: lá todos são índios e estão na luta, mesmo que um ou outro não freqüente as reuniões ou não aceite as deliberações, merecendo, então repreensão dos líderes. Na praia as reuniões estão se ritualizando. No contexto da luta, as lideranças conduzem as alianças políticas, concebem as fronteiras do território ocupado e definem as áreas a serem retomadas.

A unificação dos Tremembé está em curso, como mostram as realizações conjuntas entre os Tremembé da Varjota e da praia (que aglutinam localidades adjacentes): reuniões, Resos (reizados), toréns e festas de aniversários das lideranças *"mais novas"*. Aqueles da Varjota se diferenciam dos Tremembé da praia, cuja organização é mais recente e não teve o *background*, por exemplo, de uma comunidade eclesial de base. A expectativa da demarcação

---

[193] SPERBER, Dan. *op.cit.*

tem sido um tema de conversas e reuniões, subsídio de um série de ações e interpretações atuais acerca da extensão do grupo e de seu território.

A expectativa da demarcação

Após setembro de 92, época da presença da FUNAI em Almofala, e depois de 1993, ano do reconhecimento indígena dos Tremembé e da delimitação da área, a demarcação passou a ser um tema freqüente. As falas colocadas a seguir demonstram alguns dos atuais projetos e, a última delas, apresenta uma "nova" versão dos limites do território Tremembé.

> "A gente tá com bastante alegria, de chegar justamente a demarcação de nós tomar conta da nossa posse novamente. É... volta o mesmo sistema, porque tem terreno cercado, habitado dos posseiro, tem cajueiro, tem sombrio de mato, mas que, por hora, ninguém tá usando porque nós não temos direito, tá tudo cercado dos posseiro. E aí ninguém vai entrar porque nós num tamo nessa de entrar pra morrer".
>
> ***Vicente**, Barro Vermelho. Janeiro, 1994.*
>
> *Ivo: a gente fez essas gravações aqui, do vídeo, mas vocês, embora não tenham visto ainda, já viram, por exemplo um vídeo feito pra vocês ou com vocês, sobre contando a história de vocês, pelo Guaraci. O que vocês acham de estarem sendo vistos na televisão?*[195]
> ***João**:* rapaz, pra mim é muito importante a realidade sair, porque é uma coisa que não é uma coisa morta.
> Enquanto você tá aqui, sem ter conhecimento, lá fora a gente é uma coisa morta. Porque a gente tá aqui, a gente sabe o que a gente é. Só que, lá fora, você não tem conhecimento do passado daqui de dentro do aldeamento. E uma imagem daquela, ela pode ser representada em vários setor. E ela passando em qualquer um canto, as pessoa fica sabendo qual é o tipo da realidade da gente aqui, cuma é o sistema de vida aqui, da nossa cultura, da nossa descendência, das nossas tradições. Enfim, de outras e outras mais coisas que será capaz de apresentar num vídeo daqueles. Pra gente, pra mim é muito importante a atitude de ter uma coisa daquelas referente a gente, porque é um trabai feito com a gente, um trabai feito da gente. Isso é muito importante pra mim.
>
> ***João**. Praia, janeiro, 1994.*
> ---

[194]MARCUS, George. Identidades Passadas, Presentes e Emergentes. Requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial. 1991. p.212.

[195]Cf. Torém. Direção Ivo Sousa e Alecsandro Ratts. 1994 e Almofala, a resistência de um povo. Direção: Guaraci Rodrigues. 1994.

Alex: um tempo ouvia-se umas conversas que o pessoal da Varjota não era índio, que veio do Maceió...
***Luís**:* agora, a parte de Cabral, que é da parte do tio Agostinho, eles já... Porque, antigamente, essa região... esses índio manobrava. Aqui era o tranço. Como eles moraro um tempo, fizero uma visita em Maceió, aí eles se encarregaro disso. Eles pega, tivero essa visão, moraro lá um tempo, mas são daqui. E... agora, nós da família do papai é que nunca saiu. Nasceu, tá se acabando tudo aí, nunca saiu. que se tivesse dado uma saidinha, assim, morar no Maceió ou, por acaso, nessa outra praia embaixo, talvez eles tivesse a \mesma visão que a gente não era. Mas a famia toda é daqui, que nessa época, naquele tempo de Pedro Álvares Cabral, essa terra da praia, 70 légua pra dentro, quem andava era os índios Tremembé, de Maranhão a todo litoral aqui. Essa praia todinha, essa terra toda é indígena, toda é Tremembé!
Agora, porque nós briga hoje, tem essa grande questão por esse... só por esse pedacinho, dizem: "como essa terra era toda deles e eles, hoje, só tem essa questão só aqui?" Porque foi adoado por a rainha, tem registro em cartório, o cartório do Acaraú, o aldeamento dos índio Tremembé, que aqui era o aldeamento. E aí foi feita até a igreja de Almofala, que foi registrada em cartório. Por isso a gente ainda tem esse conhecimento. Por isso, eles não pode negar. E eles ainda nega, acha que a gente não é. E ficou todos os costumes, todas as tradição aqui dentro. Tem o registro em cartório, e eles ainda quere dizer que não é? É conhecido. É conhecido por pesquisa e a gente conhece mesmo. A pesquisa é nós mesmo.
Essa outra região da praia, todo esse litoral, tudo é índio. Toda essa área, tudo é Tremembé. Os índios Tremembé, esse litoral. Agora, só que eles não se identifica e não tem assim uma prova uma testemunha. Como pode o povo de Maceió dizere que são índio, sem ter uma testemunha, sem ter um registro? Se nós aqui não tivesse, nós ia deixar de ser índio! Eles iam acabar com nós. Só que não acaba porque tem essas criança. A gente sabe mesmo, tem os marcos tudim."

***Luís**. Varjota. Janeiro, 1994.*

Diante do GT da FUNAI, em duas reuniões na praia e uma na Varjota, os Tremembé defiriram uma proposta de área a ser demarcada: a Varjota, a Vila Ducôco, parte do terreno atualmente ocupado pela "firma"; localidades situadas à margem direita do rio Aracati-Mirim, como Lameirão, Panã, Barro Vermelho; a praia, incluindo a igreja, excluindo o porto dos Torrões; a "rua" (área central do povoado de Almofala, habitada por vários não-índios) e a Lagoa Seca, totalizando 4 900 ha, o que corresponde a quase metade da área do aldeamento.

As suas diferenças internas continuavam como, por exemplo, a dificuldade dos Tremembé da praia de manterem os mutirões (troca de serviços) já costumeiros na Varjota e

de individualmente sustentarem a origem étnica diante das pressões do proprietários e não-índios. Antigos dançarinos do Torém, não se apresentam mais; famílias ficaram divididas porque alguns de seus membros se definem como índios e outros não.

Ameaças de morte foram dirigidas ao cacique e ao vice-cacique e agressões corporais contra outros Tremembé se verificaram em 93 e 94. Algumas pessoas receiam circular livremente pela *"rua"*. O que levou á inclusão do caso dos Tremembé no Mapa da Fome entre os Povos Indígenas, numa situação de ''confinamento por conflito", quadro que é amainado quando, por exemplo, alguma providência é tomada pela polícia federal ou pelo Ministério Público.

Neste momento, a auto-imagem dos Tremembé da Varjota como um grupo coeso, consensual e igualitário se fortalece. Sob esse aspecto, na Varjota, os contornos da **comunidade** e do **território indígena** tendem a coincidir. Na outra parte da área Tremembé o desenho se altera com o avanço da mobilização indígena. Contudo, o **território Tremembé** excede às áreas ocupadas e articuladas no movimento da luta e consiste numa projeção que vai se explicitando no atual contexto.

Participei de várias reuniões na Varjota em que é manifesto o desejo de delimitar enfim a terra e de retomar a parte desta que foi *"apossada pela firma"*. Da mesma forma, os Tremembé da praia almejam a recuperação de terrenos que se encontram nas mãos dos posseiros. O vínculo com os familiares que habitam nas áreas de assentamento em Itarema, nem outras localidades do litoral e em Fortaleza, são realimentados com o discurso indígena.

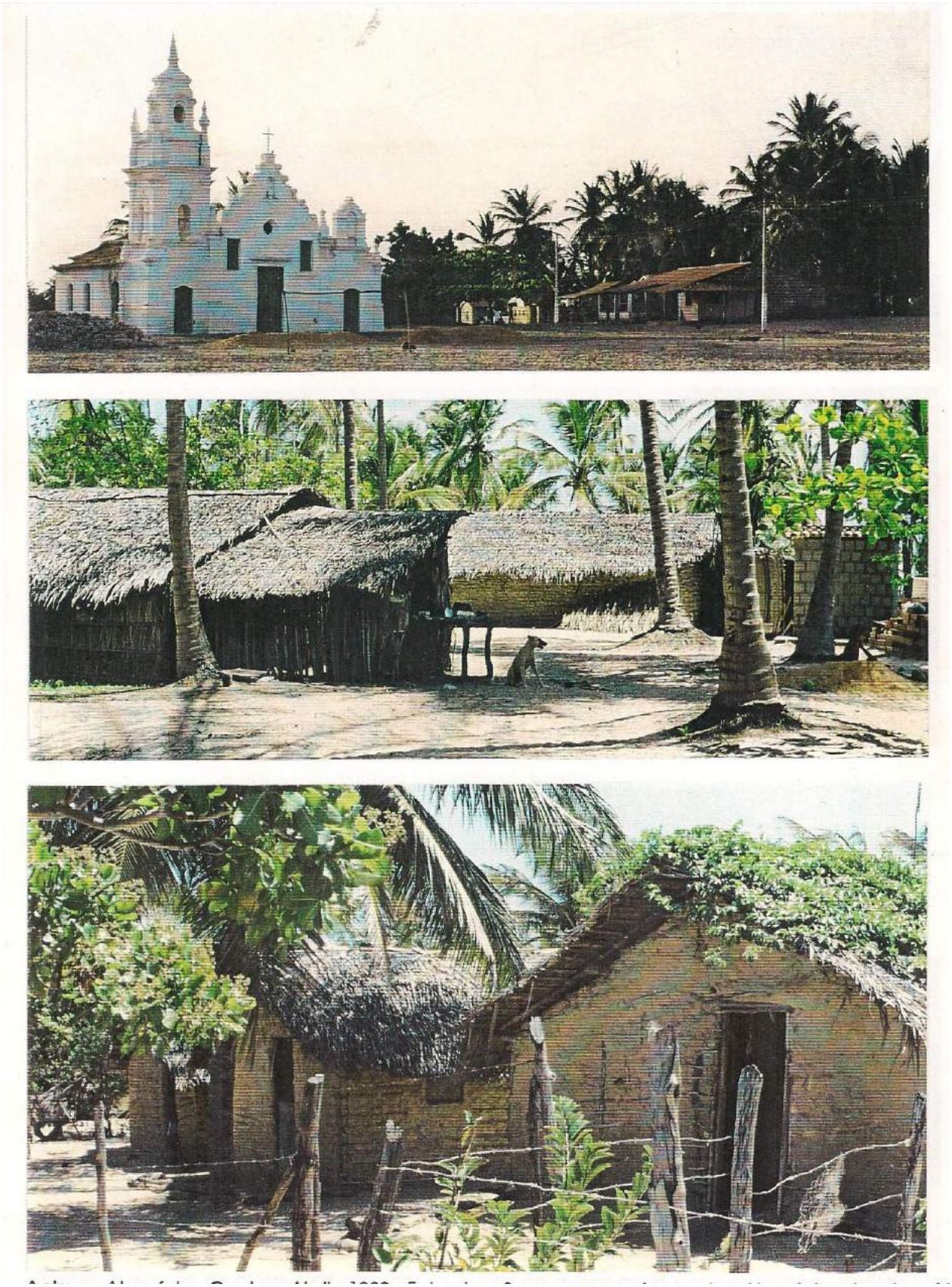
A interpretação de Luís, colocada acima, pode ter sido adquirida no contato com os pesquisadores e coincide com a presença Tremembé no Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju, onde esse grupo étnico ocupa o litoral dos atuais Estados de Maranhão, Piauí e

Ceará[196]. Todavia, a relativização que ele propõe - *"é conhecido em pesquisa e a gente conhece mesmo. A pesquisa é nós mesmo"* - resolve um possível paradoxo acerca da autenticidade do seu discurso.

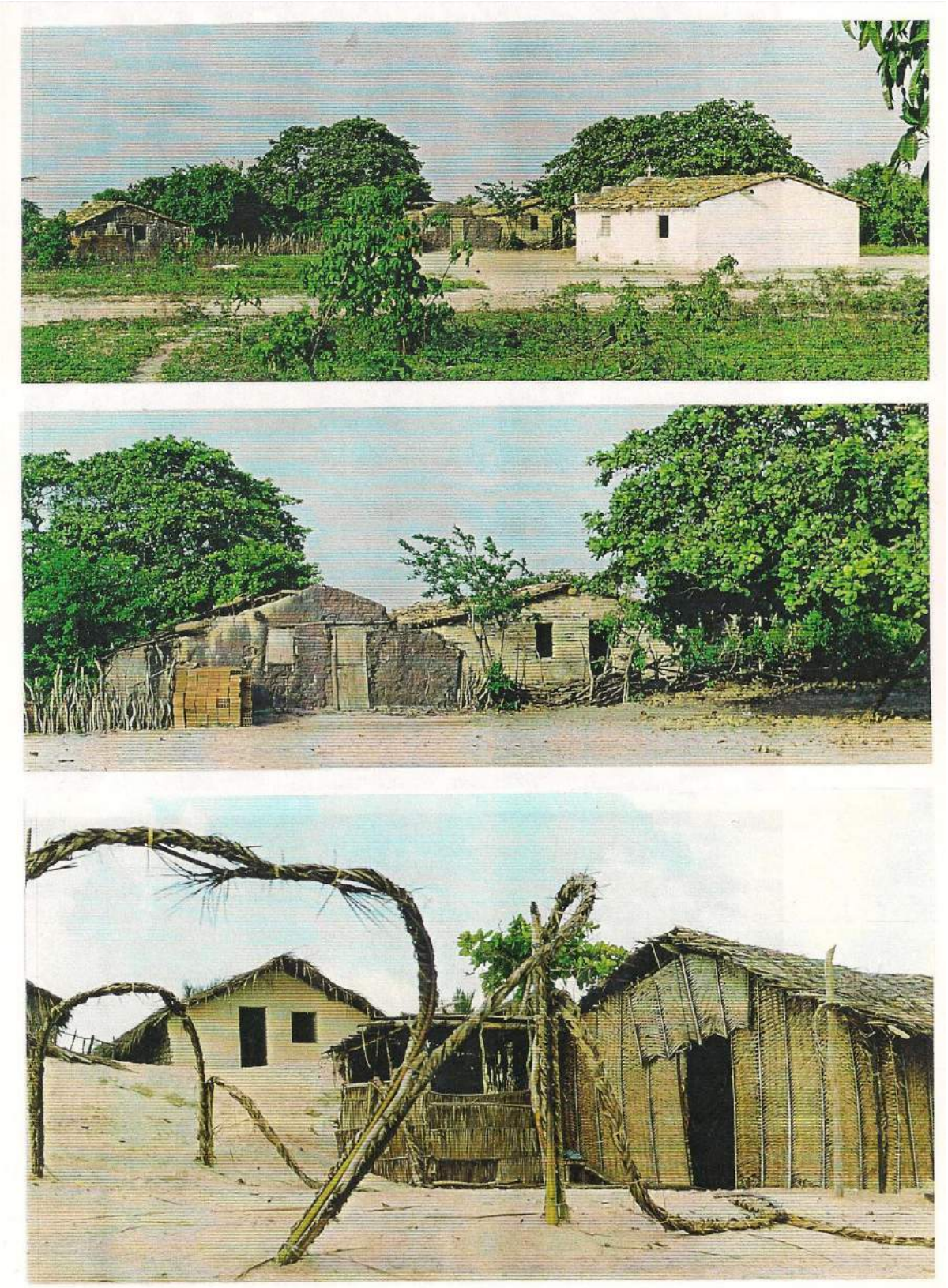
A principal questão a ser retida é que estes vínculos e percursos entre os parentes, por exemplo do litoral, não são considerados totalmente perdidos. Ao contrário, são identificáveis e podem ser contagiados pelo discurso indígena. Diversas falas aqui editadas expressam através de metáforas de fechamento e de expansão a imagem dos índios, a presença indígena, o seu território, para além dos limites atuais.

[196]NIMUENDAJU, Curt. Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju. 1987 [1944].

ALMOFALA DOS TREMEMBÉ
Fotografias e desenhos

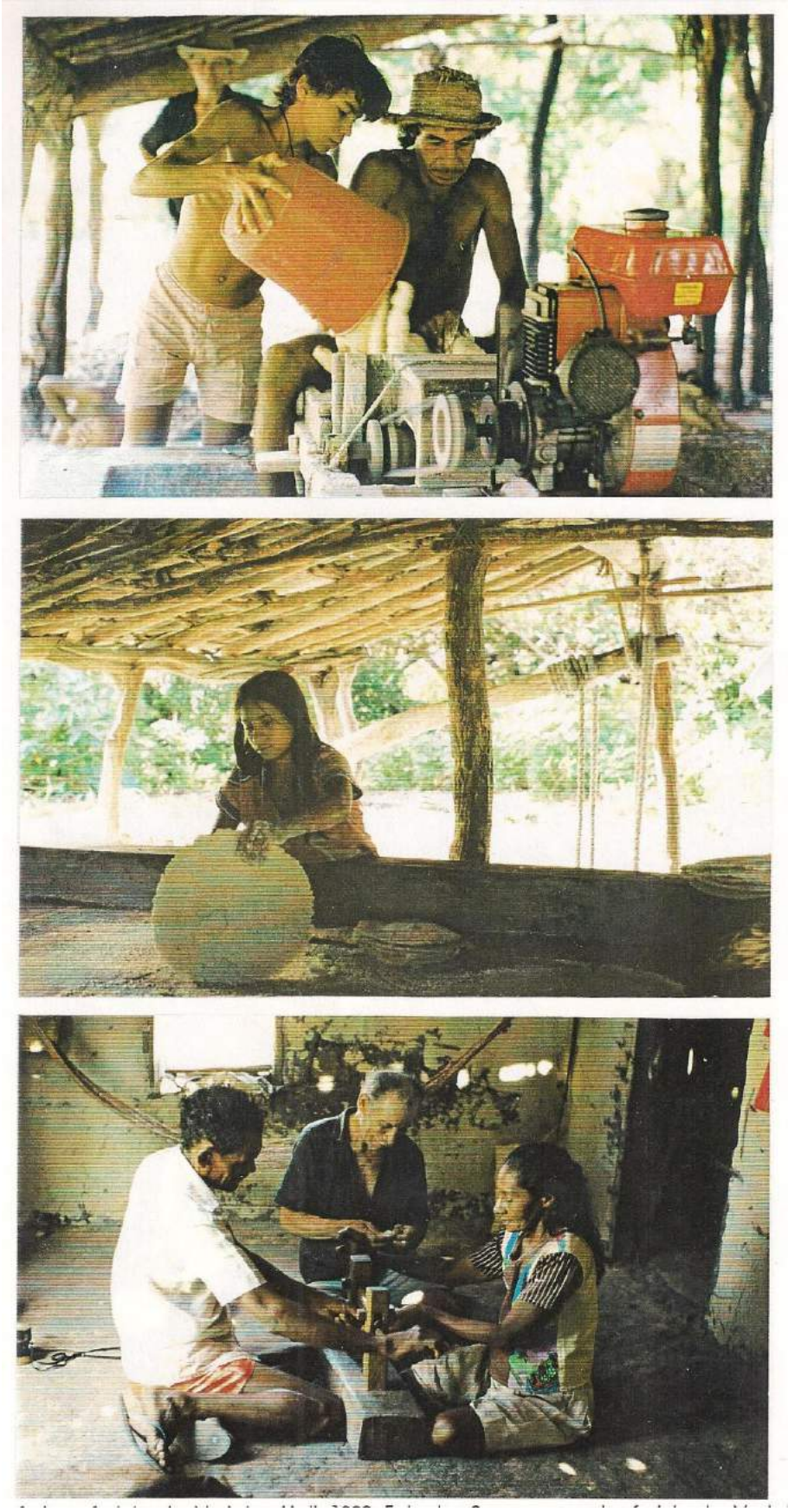


Acima: Almofala. Centro. Abril, 1992. Foto: Ivo Sousa; **no meio**: praia. Almofala. Janeiro, 1995; **abaixo**: praia. Abril, 1992. Foto: Ivo Sousa.

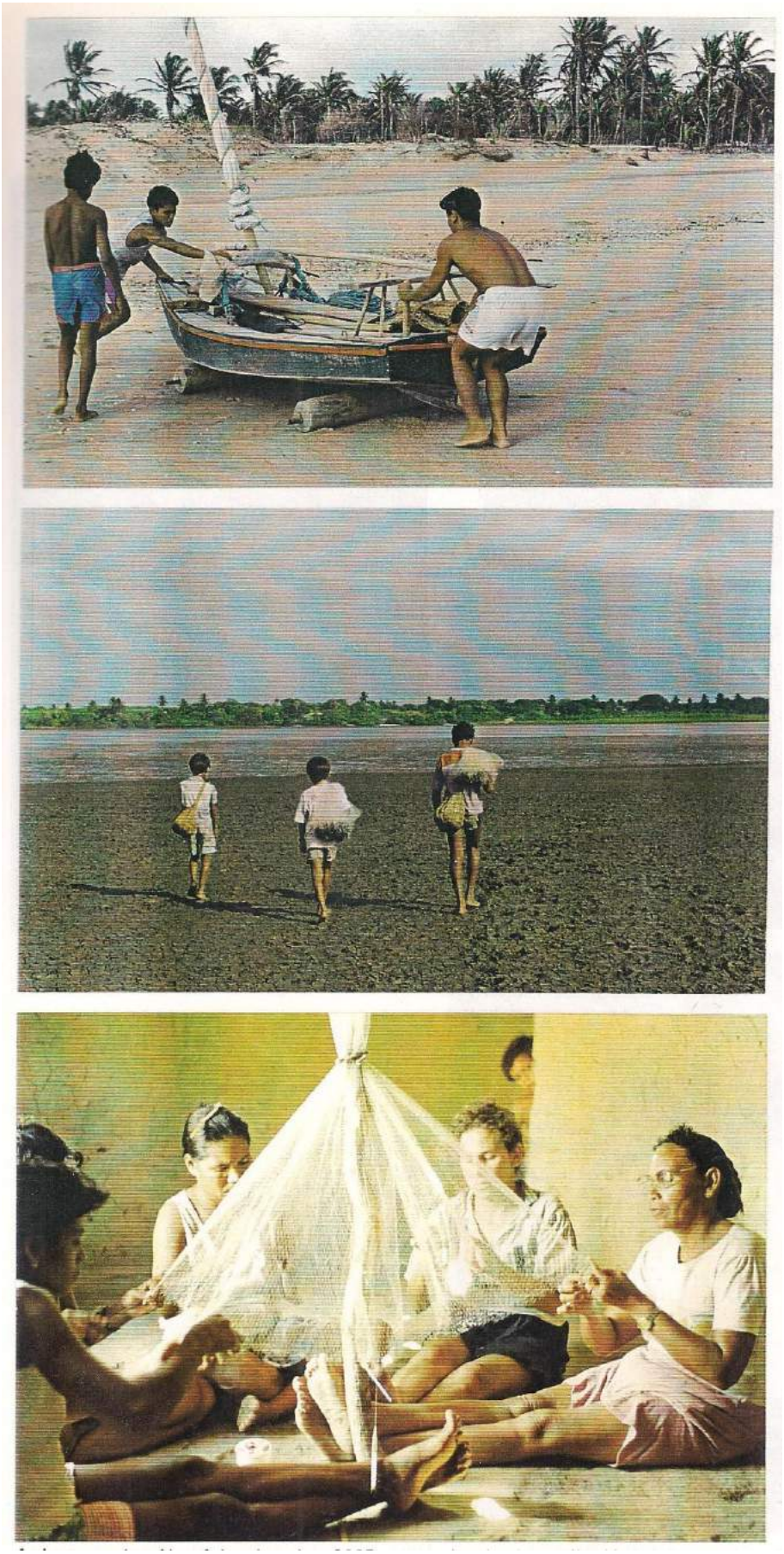


Acima: salão de reuniões. Varjota. Janeiro, 1995; **no meio**: casa em construção. Varjota. Janeiro, 1995; **abaixo**: salão de reuniões. Almofala. Janeiro, 1995.

Acima: Torém. Almofala. Setembro, 1992; **no meio**: Torém. Almofala. Setembro, 1992; **abaixo**:Torém. Almofala. Janeiro, 1995.

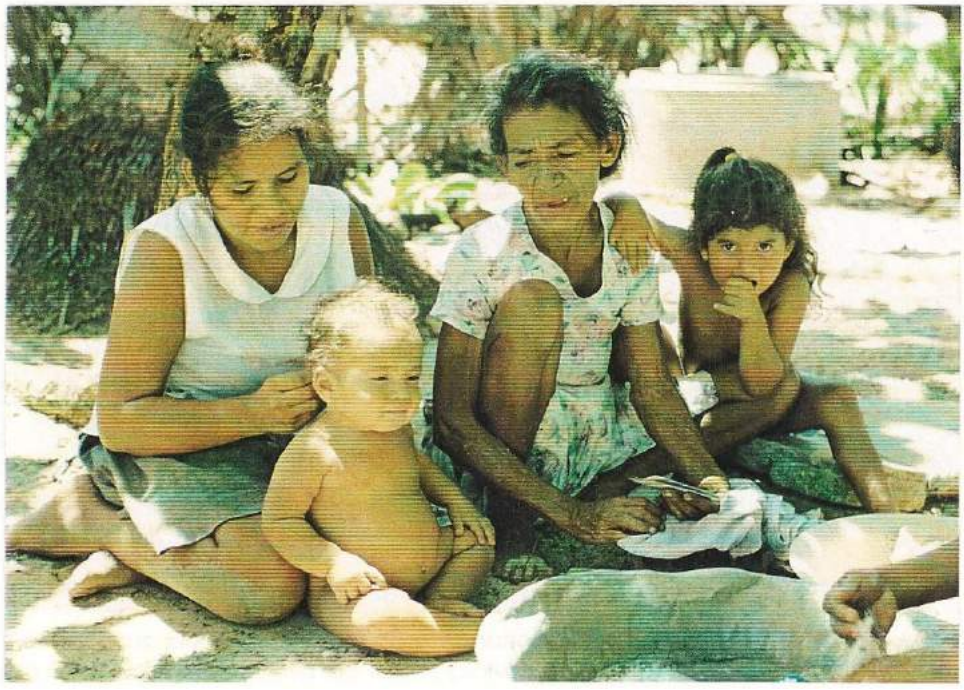


Acima: farinhada. Varjota. Abril, 1992. Foto: Ivo Sousa; **no meio**: farinhada. Varjota. Abril, 1992. Foto: Ivo Sousa; **abaixo**: descaroçando algodão. Varjota. Julho, 1993. Foto: Ivo Sousa.

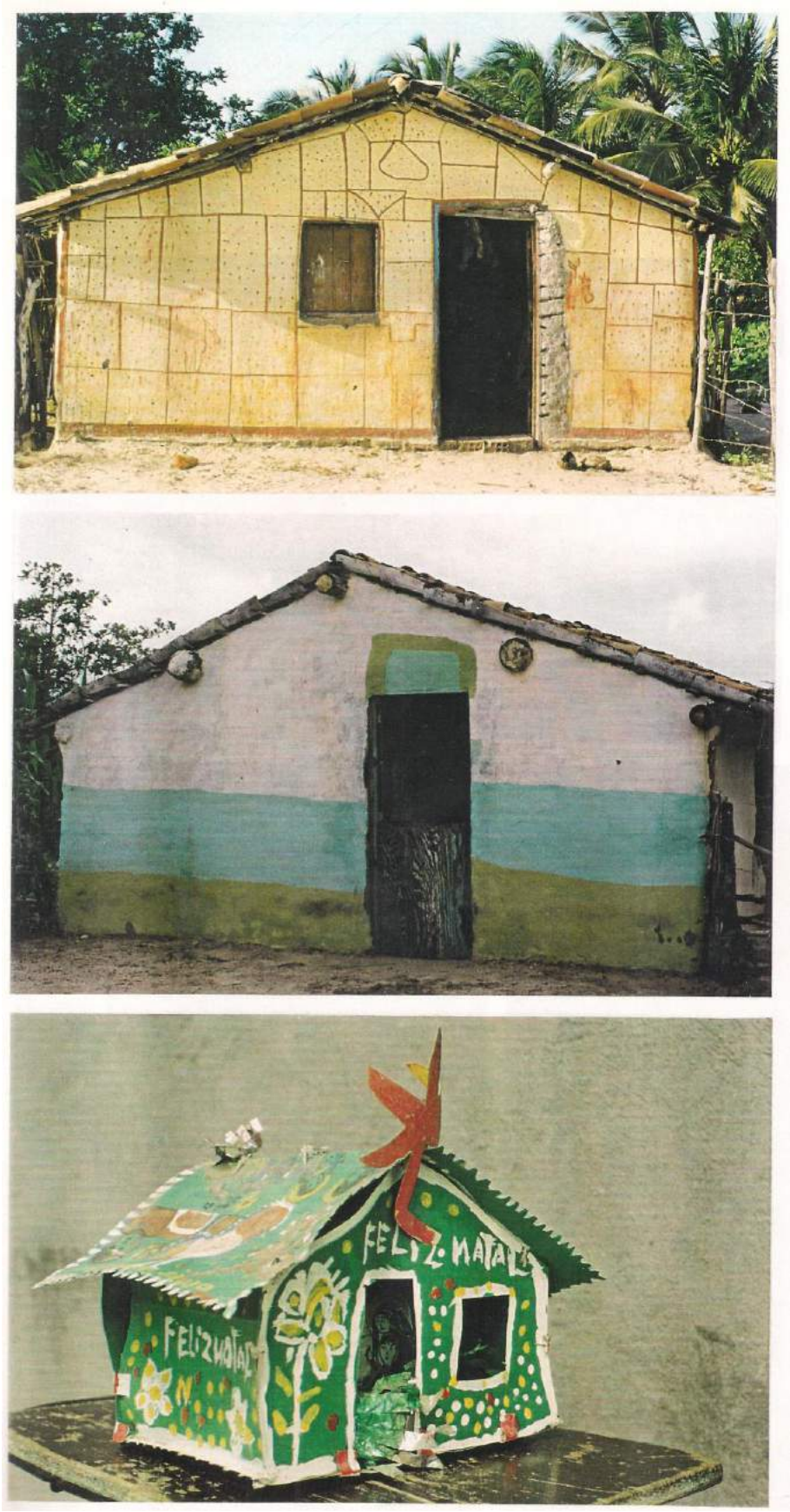


Acima: praia. Almofala. Janeiro, 1995; **no meio**: rio Aracati-mirim (Lagamar), Janeiro, 1995; **abaixo**: Varjota. Janeiro, 1995.

Acima, à esquerda: Varjota. Janeiro, 1994; **acima, à direita:** Panã. Janeiro, 1994; **abaixo**: Panã. Janeiro, 1994. Fotos; Ivo Sousa.

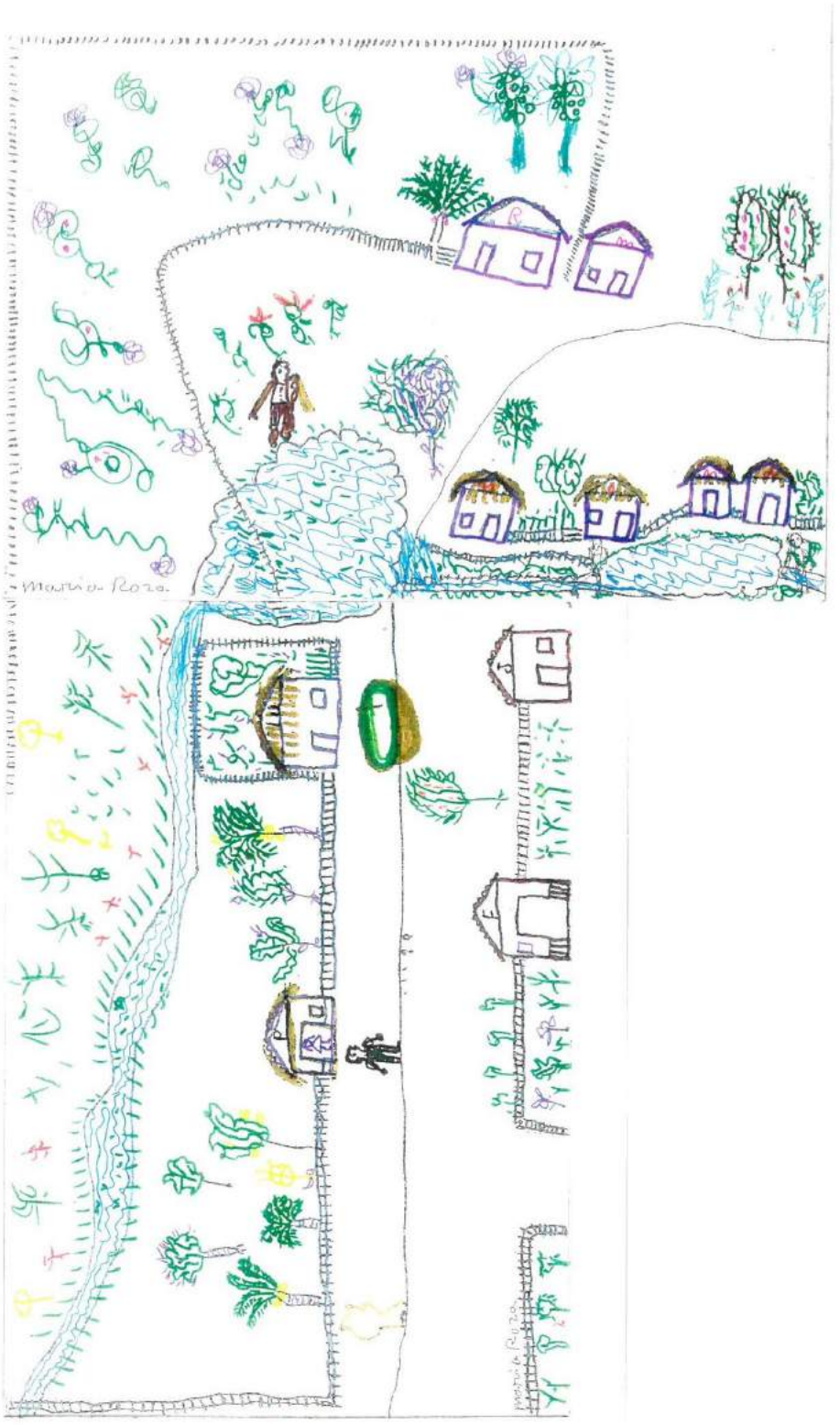


Acima: reunião. Almofala. Janeiro, 1995; **abaixo**: Almofala. Janeiro, 1995.

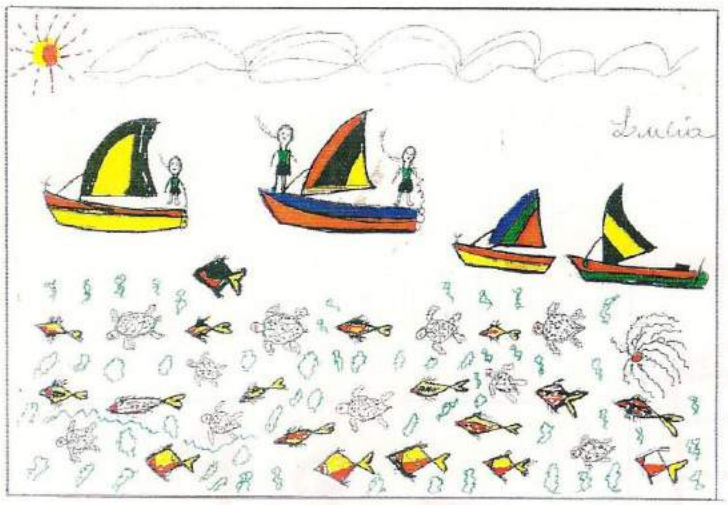


Acima: casa de taipa, pintura com esmalte sintético. Autor: Pedro do Ais. Almofala. Abril, 1992. Foto: Ivo Sousa; **no meio**: casa de taipa, pintura com tinta à base de cal. Varjota. Abril, 1992. Foto: Ivo Sousa; **abaixo**: casa de papel, pintura com guache. Autora: Maria Rosa. Janeiro, 1995.

Acima: pintura com toá. Autoria: Luísa. Varjota. Abril, 1992. Foto: Ivo Sousa; **abaixo**: pinturas com toá. Autoria: Socorro e Maria José. Abril, 1995. Fotos: Ivo Sousa.



Varjota (caminhos, córregos, casas, cercas, etc). Desenhos de Maria Rosa. Varjota. Janeiro, 1995.



Acima: desenho de Lúcia. Almofala. Janeiro, 1994; **no meio**: desenho de Maria Rosa. Varjota. Julho, 1993. Coletado por Ivo Sousa; **abaixo**: desenho de Navegante. Varjota. Janeiro, 1995.

Desenhos de adolescentes coletados por Ivo Sousa. Caneta hidrográfica sobre papel. Varjota. Julho, 1993. **Acima à esquerda**: desenho de Janete; **acima à direita:** desenho de Vanda; **abaixo, à esquerda:** desenho de Maria do Carmo; **abaixo, à direita**: desenho de Dionisa.

Conclusão
TERRITÓRIOS INDÍGENAS E NEGROS NO CEARÁ: FRONTEIRAS EM MOVIMENTO

TERRITÓRIOS INDÍGENAS E NEGROS NO CEARÁ: FRONTEIRAS EM MOVIMENTO

Hora da palavra
Quando não se diz nada
Fora da palavra
Quando o mais dentro aflora
Tora da palavra
Rio, pau enorme, nosso pai.

Caetano Veloso - *A Terceira Margem do Rio*.

E, olhando-se à volta começou-se a perceber que a etnicidade vigorava nos quatro cantos do mundo, e de que era a hidra do século XX.

Manuela Carneiro da Cunha - *Etnicidade: da cultura residual mas irredutível.*

O "reaparecimento" de grupos indígenas e a "descoberta" de agrupamentos negros no Ceará são processos ainda em curso na década atual. Os índios adquiriram uma crescente visibilidade que não implica na conquista de direitos reivindicados, posto que, por exemplo, a delimitação das terras dos Tremembé e dos Tapeba foi recentemente contestada. Entre os agrupamentos negros, apenas Conceição dos Caetano tem sido visado pela imprensa. Os dados que apresento agora advêm de várias fontes: o contato com o movimento indigenista e da participação no movimento negro, algumas matérias jornal e publicações recentes.

Considerando agrupamento negro como um conjunto de famílias de maioria negra, com laços de parentesco e vizinhança, as entidades do movimento negro (Grupo de União e Consciência Negra e os Agentes de Pastoral Negros) assinalam a incidência de cerca de 30 núcleos no interior do Estado do Ceará: no sertão dos Inhamuns, 11 núcleos; na região do Jaguaribe, pelo menos 3 agrupamentos, incluindo os Bastiões, no município de Iracema; no sertão central, 2 núcleos; no Cariri, 5 agrupamentos, dentre os quais se destaca Luanda; e no norte do Estado, incluindo a Região Metropolitana de Fortaleza, são mais de 5 núcleos, onde posso ressaltar, além de Conceição e Água Preta, outras localidades: Goiabeiras, Lagoa do

Mato e Lagoa do Ramo, no município do Aquiraz, todos próximos, passando por processos de venda de terrenos, mas com origem e organização distintas.

Em Fortaleza, desde que iniciei o contato com os Caetano, localizei com Oziélia, concentrações desta família em bairros contíguos da zona Oeste da cidade: Antônio Bezerra, Padre Andrade, Jardim Iracema e Quintino Cunha. Fazendo este percurso, na companhia de Bibiu, ela exclamou: *"tem uma outra Conceição em Fortaleza".*

Em 1986, os Tremembé eram considerados *"povos não reconhecidos que assumem muito tenuamente uma etnicidade, não a mobilizando com expressão política"* e os Tapeba, *"povos não reconhecidos pelo Estado brasileiro com presença marcante de mobilização"* [197] . Atualmente, na Região Metropolitana de Fortaleza, pelo menos 3 grupos indígenas estão identificados: Tapeba, no município de Caucaia; Jenipapo-Kanindé, em Aquiraz e Pitaguari (Potiguara) em Maracanaú. Além destes, há referências a núcleos de Tabajara (na serra da Ibiapaba, local de um antigo aldeamento jesuíta), de Kariri e Kalabaça no sertão dos Inhamuns[198]. Há uma concentração de alguns Tremembé no bairro de Serviluz, no litoral de Fortaleza. Com o apoio de indigenistas (Missão Tremembé e Equipe Arquidiocesana de Apoio à Pastoral Indigenista) os índios têm realizado assembléias, manifestações pelo reconhecimento de sua identidade indígena, pela demarcação de terras e contra a fome, constituindo um novo cenário político.

Até os últimos meses de 1992 eram esparsas as notícias nos jornais de Fortaleza que diziam respeito aos grupos indígenas. As matérias abordavam somente questões como a identidade indígena e a terra dos Tapeba (Caucaia-CE) e os conflitos vividos pelos Tremembé

---

[197] SAMPAIO, José Augusto Laranjeira. De Caboclo a Índio: etnicidade e organização social entre os povos indígenas no Nordeste do Brasil. 1986. p.23.

[198] INESC/PETI-MN/ ANAÍ-BA. Mapa da Fome entre os Povos Indígenas. 1996; Centro Ecumênico de Documentação e Informação/Instituto Sócio Ambiental. Banco de Dados do Programa Povos Indígenas no Brasil *apud* LOPES DA SILVA, Aracy e GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. A Temática Indígena na Sala de Aula. 1993; LEITE, Maria Amélia. O Ceará Indígena. 1993; CORDEIRO, José. Os Índios no Ceará - Massacre e Resistência. 1989.

do Capim-Açu (Itarema-CE). Em novembro de 92 uma matéria de quase três páginas inteiras intitulada “Reserva deixa Almofala em pé de guerra” publicada em 29/11/92 (Jornal O Povo), após a conclusão dos trabalhos do GT-Tremembé em Almofala marca a abertura de um espaço na mídia escrita, que excede as datas “típicas” como o Dia do Índio. Em 1993, após o lançamento da Campanha pela Demarcação das Terras Indígenas no Ceará, as matérias se tornaram mais freqüentes, priorizando, porém, as questões de terra.

As imagens de agrupamentos negros que se reproduzem nos jornais se apóiam em estereótipos, como se pode ver em algumas manchetes: “Um dia de glória na vida da mãe preta” (O POVO, 13/05/93) sobre Bibiu e sua família, aproveitando a coincidência do Dia da Abolição com o Dia das Mães; “Grupo de 62 famílias vive sob a marca do isolamento” (Tribuna do Ceará, 19/11/95), matéria sobre os Caetano, publicada no Dia Nacional da Consciência Negra. (Ver fac-símile de jornais). Cabe fazer uma ressalva posto que, para os diversos grupos indígenas e os Caetano, estas aparições na imprensa possibilitam sua visibilidade como grupos diferenciados.[199]

[199]NOVAES, Sylvia Caiuby. Jogo de Espelhos. 1993.

Terra e Identidade

"De fora", índios e negros no Ceará são vistos basicamente, como reivindicadores de identidade e de terra. A identidade dos Tremembé aparece sintetizada no Torém e no discurso sobre a Terra do Aldeamento/Terra da Santa. A insistência em se apresentar com "trajes de índio" se coaduna com o peso dos "traços físicos" e da aparência dos índios típicos e com a exigência de reconhecimento oficial da indianidade. Os Caetano têm sido identificados principalmente pela cor ou por comparações com os quilombos, como no filme "Conceição dos Caetanos: um suposto reduto de escravos".

Não pretendi abordar estritamente o tema da identidade negra e indígena tratado com detalhe em monografias ou artigos citados. Como não poderia negar as evidências, como o discurso sobre a identidade dos Tremembé e dos Caetano, preferi me deter em outras possibilidades de construção dessas identidades, que incluem no limite, a negação delas. Evitei perguntas do tipo "você é índio(a)? negro(a)?" porque aprendi que os moradores de um agrupamento não precisam a todo momento se afirmar como índios ou negros. Além disso, algumas pessoas não gostam da referência direta à cor ou à etnia. Todavia, nas entrevistas e no contato diário foi possível conhecer algumas concepções de índio, negro, branco, Tremembé e Caetano.

Em Conceição logo se percebe que ser Caetano é ser negro, mas com o tempo, pode se entender como é difícil aplicar essa correlação aos filhos de casais mistos. As mulheres mais idosas, às vezes, me dizem: *"tenho neto da sua qualidade"* (com a pele clara). Uma narrativa que ilustra a correlação entre Caetano e negro foi contada por Bibiu: na cidade de Uruburetama havia chegado um médico de nome Caetano; alguns Caetano foram vê-lo e chegaram a uma conclusão: *"foi aí que a gente descobriu que tinha Caetano branco!"*.

O termo negro como referência que se estende a pessoas de famílias e localidades distintas é uma elaboração que surgiu do contato com o movimento negro. A abrangência da palavra "negro" não é restrita à família: *"essa consciência negra ainda vai trazer gente dos Estados Unidos"* (Antônia Caetano, novembro de 94). *"Branco"* também é um termo que apresenta contornos nítidos a nível local: aqueles que têm a pele clara, que pertencem a famílias de maioria branca e que atuam em oposição aos negros (no passado e no presente).

Paralelo à afirmação da negritude, da cor, da descendência há outras preocupações. Questões ligadas à história do grupo e aos deslocamentos dos parentes que estavam afastados e estão se reencontrando também são importantes para a auto-representação do grupo e para o trabalho da "consciência negra". Por ser uma "terra comprada", onde a mobilização se dá em torno da manutenção da terra nas mãos da família (e não pela conquista da terra), há outras demandas ligadas ao desenvolvimento do agrupamento.

Para alguns autores, índios e negros são denominações distintas de um campesinato e enfrentam os mesmos embates com a expansão capitalista. Os índios no Nordeste são comparados aos camponeses, por Pacheco de Oliveira:

> "Enquanto no Norte o antagonismo com os povos indígenas decorre da imobilização de recursos naturais (minérios, madeiras e recursos hídricos) existentes nos extremos territórios por eles ocupados, no Nordeste os conflitos são fundamentalmente fundiários, e envolvem acirrada disputa com proprietários tradicionais, grileiros e posseiros e até por pequenas extensões de terra agricultáveis. se a relação hectare/indío no Norte é maior do que a do Brasil como um todo (335 ha/índio) - em alguns estados é bastante alta, como Amazonas (486), Roraima (464) e Pará (2.165) - no Nordeste essa relação é de 7,2 ha /índio. Considerando a localização desfavorável às atividades agrícolas, a sua intensidade no uso da terra pode ser claramente equiparada ao da unidade familiar camponesa".[200]

Martins observa, nos grupos indígenas, que existe uma *"dupla consciência"* que os levaria, por exemplo, a ocultar sua identidade diante de um contexto adverso [201]. Carneiro da

---

[200]OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de, Povos Indígenas no Nordeste: Fronteiras Étnicas e Identidades Emergentes. 1993. p.33.

[201]MARTINS, José de Sousa. A Chegada do Estranho. 1993 p.31.

Cunha havia feito observação semelhante: *"poderá ter havido, dado os preconceitos regionais contra os 'caboclos' ou 'os bugres', tendência a ocultação dessa identidade".* [202]

Se, a partir da forma de apropriação da terra, índios e camponeses, no Nordeste, podem ser equiparados, em termos de auto-identificação e de concepção do espaço, grupos indígenas e negros no campo, parecem se distinguir dos camponeses. Nesta região, grupos indígenas do considerados extintos, assimilados ou aculturados, vêm "reaparecendo". Mostrar-se como índio é uma tática nova, é demarcar uma identidade que os distingue do camponês genérico.

Os Tremembé da Varjota rejeitaram a continuidade do processo de usocapião para lutarem como índios e não mais como trabalhadores rurais. Além disso, se afastaram do Sindicato de Trabalhadores Rurais por razões já aludidas. Alguns Tremembé investem na cooperativa dos *"pescadores indígenas".* O que se conclui é que não há uma rejeição completa da identificação como camponês ou trabalhador rural, contudo, pode-se perceber uma tentativa de criar ou manter uma diferenciação: *''índio pescador", "índio trabalhador rural".* Esse movimento diferencialista (parafraseando Lefebvre[203]) é a marca do "aparecimento político" destes grupos que adotam diversos meios de luta: a mídia, a legislação, os órgãos de Estado.[204]

Sampaio, já percebera os limites de se trabalhar com questões de terra e identidade:

> 'De tudo o que dissemos, depreende-se que afirmações aparentemente copnclusivas como as de que 'o toré ou praiá reafirmam a identidade étnica', que 'a disputa pela tera é a base dos movimentos étnicos no Nordeste', ou de que 'a etnicidade é um vínculo organizacional poderoso', servem apenas para identficar questões gerais e orientar o percurso a ser trilhado pelas investigações. Sem dúvida, é bom contar com elas, sabendo-lhe a devida dimensão explicativa. Na verdade, nem mesmo o problema fundiário é tão uniforme quanto parece pois, por detrás da invariável presença de conflitos há situações diversas quanto à existência da demarcação, à aceitação desta pelas partes, sua homologação, a presença e quantidade de invasões, o estatuto histórico e legal, extensão, valor econômico, qualidades dos solos, densidade demográfica, etc.; o que faz com que, também com relação a tal aspecto, cada caso assume uma configuração particular.'' [205]

---

[202]CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade. 1987. p. 118.

[203]LEFEBVRE, Henri. Manifeste Différencialiste. 1970.

[204]MARTINS, José de Souza. A Chegada do Estranho. 1993. pp.30-31.

[205]SAMPAIO, José Augusto L. De Caboclo a Índio: etnicidade e organização social e política entre os povos indígenas do Nordeste. 1986. p.22.

Para os Caetano a “questão de terra” é um dos problemas do grupo, que tenta manter a posse do terreno nas mãos da família, mas isto nem sempre é colocado como ponto central. A terra - assim como a mistura, a negritude, a organização intena - é uma das mediações para se entender a formação do grupo e sua continuidade. No caso dos Tremembé, o enfrentamento com a agro-indústria de côco está no cerne da luta pela terra, e o conflito ainda é “fundamentalmente fundiário”. Na praia, a apropriação que alguns particulares - *"os contra"* - vêm implantando desde os anos 50 dificulta a manutenção de trechos de uso comum. Na Varjota e em Conceição, a iniciativa de manter a terra de uso comum, é certamente uma tentativa de evitar que a terra se torne equivalente de mercadoria[206].

Contudo, a terra não é somente “terra de trabalho”. Nos grupos aqui focalizados, ela é meio de reprodução (inclusive cultural) da coletividade e substrato do território.[207]O vínculo com a terra informa sobre o grupo, compõe sua identidade e traduz sua trajetória assinalada por marcos, limites, percursos dos antepassados, divergências internas, relações com os outros. Para os Tremembé e os Caetano a terra é um patrimônio. Todavia, o acervo espacial destes grupos é mais extenso que as áreas atualmente ocupadas e reinvidicadas. A relação com a natureza, o modo de habitar, as migrações, os laços de parentesco e as articulações políticas complexificam a delimitação do território étnico.

---

[206]MARTINS, José de. A Expansão da Empresa Capitalista na Amazônia e a Conversão do Indio em Sujeito Político. 1986.

[207]MARTINS, *idem.* SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Terras e Territórios Indígenas no Brasil.1976

A diferença étnica

Os traços culturais abordados nas teorias sobre etnicidade podem ser considerados como particularidades que emergem no confronto entre os grupos étnicos e "os outros". São os mitos de origem, as referências a antepassados, a memória, os costumes e sinais aparentes como *"a cor"* para os Caetano, *"o traje de índio"* para os Tremembé. Postos como traços acentuadores da diferença étnica, indicam a politização do grupo que os enfatiza.

Essa passagem de particularidade a diferença foi tematizada por diversos autores[208]. Considerando que nem todos os traços culturais são expostos e que nem todos os grupos se afirmam como étnicos, a questão se encontra sintetizada na frase de Claude Raffestin: *"as diferenças raciais e étnicas são um fator político, ora virtual, ora concreto".*[209]

Weber já se defrontara com essa problemática ao analisar a constituição de coletividades étnicas: quando pessoas de raças distintas partilham um vínculo de vizinhança ou quando, *"certo destino comum dos racialmente homogêneos se liga a algum contraste existente com outros de características acentuadamente distintas".*[210]

Na sua definição de grupo étnico, Weber relativiza o vínculo de sangue:

> "Como não se trata de clãs, chamaremos grupos 'étnicos' aqueles grupos humanos que, em virtude de semelhanças no *habitus* externo ou nos costumes, ou em ambos, ou em virtude de lembranças de colonização e migração, nutrem uma crença subjetiva na procedência comum, de tal modo que esta se torna importante para a propagação de relações comunitárias, sendo indiferente se existe ou não uma comunidade de sangue efetiva" [211]

Manuela Carneiro da Cunha, referenciando-se em Weber, dentre outros autores, aprofundou questões já aludidas: a seleção dos traços culturais diacríticos, a inexistência de

---

[208]Colocados desta forma os termos particularidade e diferença estão referenciados em LEFEBVRE, Henri. Le Manifeste Différentialiste. 1970.

[209]RAFFESTIN, Claude. Por Uma Geografia do Poder. 1993.

[210]WEBER, Max. Economia e Sociedade. Fundamentos de Sociologia Compreensiva. 1991 [1922]. p. 267.

uma etnicidade substantiva e a dinâmica cultural. Contudo, o "reaparecimento'' ou "descoberta" de grupos indígenas e negros no campo tem sido visto de duas maneiras distintas: uma perspectiva que procura reconstituir a história e a tradição do grupo, outra se detém no processo de inovação cultural. A dualidade entre o novo e o tradicional parece insuperável.

O território se mostra como uma noção que permite transitar entre o virtual e o concreto, o uso e a representação do espaço, o local e o global, o homogêneo e o diferente. O binômio integração/resistência é insuficiente para tratar destas questões. Por um lado, há posicionamentos uniformes de índios, negros ou brancos numa dada situação. Em cada grupo, a relação de alteridade é vivida de forma distinta: em Conceição, por exemplo, há os que se fecham, que não vendem *"seus pedaços de terreno''* ; na Varjota, os Tremembé enrijecem suas fronteiras, buscam o consenso. Por outro, a tradição é dinamizada, o acervo é transformado e alguns traços culturais chegam a ser folclorizados ou mesmo a desaparecer. Rituais inteiros podem ser inventados como a Festa do Zumbi em Conceição ou as reuniões dos Tremembé.

O contato com os mecanismos de transmissão de conhecimento possibilita apreender a transformação de algumas representações culturais dos grupos. A oralidade, neste sentido, se mostrou como o canal básico de transmissão nas áreas estudadas. Nenhum dos outros meios identificados como a escrita ou a escola, superam o repasse ''de boca em boca" e a proeminência dos mais velhos. Não obstante, as pastas repletas de panfletos, jornais, documentos e cartilhas, guardadas com zelo por líderes como Bibiu e Agostinho, podem vir a constituir novos acervos, que "arquivam" conteúdos que *"ficaram na história"* , advindos do contato com os movimentos negro e indígena.

---

211 *Ibidem.* p.270

Na apropriação do espaço, ou seja, na construção do seu território, os grupos étnicos acionam o acervo que Raffestin denomina de "sistema sêmico":

> "Todo projeto é sustentado por um conhecimento e uma prática, isto é, por ações e/ou comportamentos que, é claro, supõe a posse de códigos, de sistemas sêmicos. É por esses sistemas sêmicos que se realizam as objetivações do espaço, que são processos sociais. (...) Os limites do espaço são o do sistema sêmico mobilizado para representá-lo." 212

Em situações de intenso contato com circuitos de mercado, política e religião, o fio entre o novo e o tradicional deve ser buscado nas situações que os grupos enfrentam em seus locais e no significado da sua emergência no cenário regional.

Fronteiras em Movimento

A constituição de um movimento indígena, no Ceará, amplia as redes de relacionamento dos grupos envolvidos. Nessa mobilização, os Tremembé retomam parte dos vínculos com seus parentes revestindo-o com um discurso indígena. Utilizando "novos" meios e métodos - a imprensa, a pressão sobre políticos, a articulação indígena regional e nacional - estendem seu território para além de Almofala. Diversos espaços são apropriados, inclusive, *"a cidade"* : Fortaleza passou a ser um *locus* privilegiado da mobilização indígena e Brasília é incorporada nesta mesma perspectiva. Os Tremembé têm consciência de que não enfrentam apenas questões locais. No conjunto, os índios no Ceará se consolidaram como grupo étnico, ou seja, exercem uma atuação política. 213

A mobilização por reconhecimento da identidade indígena e por terra reforça a consideração do binômio índio-terra. No entanto, a extensão dos laços políticos e de

---

212 RAFFESTIN, Claude. *op. cit.* p. 144.

213 COHEN, Abner. Custom and Politics in Urban Africa: a study of Hausa migrants in Yoruba towns. 1969. BARTH, Fredrik (Org.). Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of culture difference. 1969. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade. 1987.

parentesco dos Tremembé, o alargamento das fronteiras do seu território não permite que sejam vistos como isolados ou encapsulados.[214]

Com os agrupamentos negros, a mobilização étnica não é evidente em nível regional mas alguns núcleos "descobertos", têm vínculos de parentesco que estão sendo (ou podem ser) ativados e que sugerem uma rede de agrupamentos. Esse é o caso dos Caetano e seus parentes que permanecem agregados em Água Preta e Lagoa do Mato/Goiabeiras, em Fortaleza, no Acre e no Pará.

Os agrupamentos negros do interior do Ceará podem ser considerados um "categoria étnica", como Abner Cohen denomina as coletividades que não se constituem como "grupos étnicos", ou seja, que não estão envolvidos em mobilização política:

> "Teoricamente, um grupo étnico deve ser distinguido de uma *categoria* étnica. Como Gluckman coloca, 'toda cultura tende a sobreviver' e quando homens de um grupo cultural migram para a cidade eles retêm uma grande parte de sua cultura mesmo sem formar necessariamente um grupo político corporativo. Eles constituem assim uma categoria étnica. Entretanto, uma categoria étnica frequentemente torna-se um grupo étnico, como resultado da crescente interação e comunicação entre seus membros." [215]

Para os moradores de Água Preta, Goiabeiras, Lagoa do Ramo e Lagoa do Mato, o confrontos com os diferentes e a aproximação com os Caetano e com o movimento negro são percebidos, no momento, como questões locais. Todavia, mesmo não havendo uma articulação regional de agrupamentos negros, estes constituem coletividades que podem ser identificadas no campo.

O território dos Caetano também vai se estendendo na atuação de Bibiu que se engaja numa articulação mais ampla (movimento negro, encontro nacional de comunidades negras

---

[214] OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. O Projeto Tükuna: uma Experiência de Ação Indigenista. 1987.

[215] "Theoretically, an ethnic group must be distinguished from an ethnic *category*. As Gluckman put it, 'all culture trends to survive', and when men from one cultural group migrate to the town they retain a great deal of their culture even without necessarily forming a corporate political group. They thus constitute an ethnic category. However, an ethnic category often becomes an ethnic group, as an result of increasing iteraction and commucation between its members." COHEN, Abner. *op.cit.* p.4. (Grifo do autor).

rurais) e na auto-representação do grupo como uma só família espalhada pelo país: *"só um casal pra deixar esse famião todim, essa nação de Caetano"* (Santa, novembro de 95).

Na abordagem do aparecimento político, no campo, de grupos diferenciados, Martins aponta a necessidade de considerar a dimensão do espaço e do tempo para além dos conflitos locais:

> "Para compreender corretamente o tema, entendo que é necessário trabalhar com uma concepção de *amplitude de espaço* maior do que aquela envolvida em cada conflito fundiário e em cada enfretamento tribal. Do mesmo modo, é necessário trabalhar com uma *dimensão de tempo mais dilatada* do que aquela que encerra um acontecimento singular."[216]

O espaço representado, excede os limites dos agrupamentos originais - Almofala e Conceição - pois pressupõe, como indica Raffestin, a imagem de um local de relações:

> "Produzir uma representação do espaço já é uma apropriação, uma empresa, um controle portanto, mesmo se isto permanece nos limites de um conhecimento. Qualquer projeto no espaço que é expresso por uma representação revela a imagem desejada de um território, de um local de relações." [217]

Certamente existem temporalidades bem demarcadas - *"o tempo dos mais velhos'", "dos antigos", "da luta"* - mas, as fronteiras do tempo também não são rígidas. A memória intervém nos conflitos recentes entre os Caetano e as coisas dos antigos podem ser acessadas e recriadas pelos Tremembé. O vínculo com a ancestralidade, às vezes, é extremamente simples: *"sou filha duma Tremembé mesmo, que a mamãe era velha, era antiga mesmo"* (Venância, Almofala, janeiro de 94).

Os territórios dos Tremembé e dos Caetano se estendem. As fronteiras dos grupos se movem. O desenho da área que reivindicam e se apropriam está em permanente atualização. O projeto de índios e negros revela o desejo de *'ficar na história".* Tempo e espaço são noções que se movimentam, que se ampliam, como pretende Aílton Krenak:

---

[216]MARTINS, José de Sousa. A Chegada do Estranho. *op.cit*. p.71.

[217]RAFFESTIN, Claude. *op.cit.* p. 144.

> "Tomara que a palavra *habitat* tenha esse sentido que estou pensando, que ela não seja só um sítio, uma cidade, um lugar só na geografia, que ela também tenha espírito. Então, eu consigo expressar uma idéia que aproxima para você, o lugar de onde estou tentando construir um pouco da memória que nós temos da criação do mundo quando o tempo não existia."[218]

A relação dos grupos étnicos com o espaço se configura no território visto/vivido, apontado por Raffestin:

> "Não se trata pois do 'espaço' mais de um espaço construído pelo ator que comunica suas intençoes e a realidade material por intermédio de um sistema sêmico. Portanto, o espaço representado não é mais o espaço, mas a imagem do espaço, ou melhor, do território visto e/ou vivido. É, em suma, o espaço que se tornou uma relação social de comunicação."219

As imagens que aparecem nos discurso dos Tremembé e dos Caetano, aludem a representações como *"nosso lugar", "nossa origem", "meu povo"* que conotam um grupo, senão coeso, ao menos identificável em nível local. Outras expressões dão conta daquilo que está *"fora"*. Tais elaborações sugerem uma organização espacial que exigiria uma pesquisa de alcance mais amplo. A territorialidade, como ressalta Raffestin, é antes uma relação entre as pessoas que uma relação com o espaço.[220]

A emergência dos grupos étnicos no Brasil constitui uma questão que não foi avaliada em sua complexidade. O processo de demarcação das terras indígenas não avançou apesar da pressão dos movimentos indígena e indigenista pelo cumprimento de alguns direitos dos índios incluídos na Constituição Federal de 1988. A relação índio-terra tem sido vista de forma limitada tanto pelo órgão estatal - a FUNAI - quanto por setores do movimento indigenista. A identificação de agrupamentos negros, principalmente dos "remanescentes de quilombos", também contemplados na atual Constituição, privilegia a relação identidade-terra. A representação do Brasil como "um país em construção com uma formação territorial inconclusa" [221] é uma imagem apropriada, visto que, por todo o território nacional,

---

218 KRENAK, Aílton. Antes o Mundo Não Existia. 1994.

219 RAFFESTIN, Claude. *op.cit.* p.147.

220 RAFFESTIN, Claude. Por Uma Geografia do Poder. 1993.

221 MORAES, Antônio Carlos Robert de. Ideologias Geográficas. 1991. p.98.

agrupamentos negros têm sido identificados e diversas terras indígenas não foram nem mesmo delimitadas.

A temática do território remete à discussão da relação entre espaço, cultura e poder, noções para as quais não caberia uma abordagem essencialista. A pesquisa sobre **territórios etnicamente diferenciados** suscita uma articulação entre disciplinas: entre geografia e antropologia, mas também com a história e a sociologia, todas com suas vertentes.

Alguns teóricos da Geografia do Poder, têm se dedicado a pensar a organização do espaço para os grupos que já foram denominados de "arcaicos", "primitivos", etc. O percurso de alguns autores aponta a postulação da cultura como tema central nas discussões geográficas e Claval é um dos exemplos mais férteis. [222]

Uma etnogeografia está se formando, herdeira distante de geografias clássicas como a Antropogeografia de Ratzel e as formulações de La Blache que estudaram as raças, os gêneros de vida e a relação entre os povos e seu território. O foco se dirige para a consciência e a prática espacial dos grupos étnicos. Na geografia e na antropologia podem se retomados os estudos sobre habitações e terras indígenas e agrupamentos negros.

Sem reificar a cultura e o espaço, as possibilidades de pesquisa tem sido geradas. Os pesquisadores desta área podem atravessar as fronteiras das disciplinas que, até certo ponto, são limites invisíveis, como aqueles que delineiam os índios e os negros no campo, mas, também, são campos acessíveis, identificáveis. Esta pesquisa foi um exercício de reflexão que deve ser tomado com um projeto, uma interpretação provisória[223]. Em se tratando de grupos com delimitações aparentemente tênues no atual processo de homogeneização, o "sujeito" e "objeto" se perdem, se redesenham.

---

[222] CLAVAL, Paul. Espaço e Poder. 1974; CLAVAL, Paul. Champs et Perspectives de la Geographie Culturelle, 1992; MORAES, Antônio Carlos Robert. Ideologias Geográficas. 1988.

[223] MARTINS, José de Souza. A Chegada do Estranho. 1993.

FIGURA 05. FAC-SÍMILE DE JORNAIS

UMA CIDADE EM PÉ DE GUERRA

A repórter Márcia Gurgel conta por que Almofala, a cidade dos Tremembés, está sob tensão

A menina Gilse Venâncio espera a dança do jovem

Maria Expedito: "Sou índio, graças a Deus"

MÁRCIA GURGEL
DA EDITORIA DE CIDADES

Almofala está em pé de guerra. Mas desta vez, são os brancos que se plantam para a briga, amedrontados diante do perigo iminente, da desapropriação de suas terras pela Funai, que deve criar, na área, a reserva Tremembé. Os índios da região temem os brancos e o cacique Vicente Viana se declara um homem marcado para morrer. Os Tremembé de Almofala são a única tribo do Nordeste, e uma das poucas do Brasil, a ter a posse de uma légua em quadro de terras, passada em cartório, com data do século passado, muito anterior, portanto, a qualquer título que os almofalenses apresentam. O diretor regional da Funai, em João Pessoa, Marcos Clemente, e que esta semana esteve no povoado para devolver o cacique à sua gente, acompanhado de procuradores da república e agentes federais, confirmou: a reserva terá quase cinco mil hectares e começará do pátio da Igreja de Nossa Senhora da Conceição. A matriz, que este ano comemora 280 anos de construção, 45 deles soterrada pelas dunas, pode ficar na den indígena, apesar de tombada pelo patrimônio histórico e artístico nacional. O cemitério também ficará na porção indígena.

Almofala, que dista 12 quilômetros de Itarema, o município desmembrado de Acaraú, é de acesso difícil, em estrada de piçarra mal conservada. Até mesmo os 42 quilômetros que separam Itarema da rodovia CE-04 são ruins, com desníveis no barro seco. A paisagem marrom, da estiagem, contrastava com o belo coqueiral da Praia de Almofala onde o mar, traiçoeiro, derruba casas, coqueiros, invade os cercados e torna difícil o dia-a-dia das pessoas até no povoado. Uma fina poeira das dunas encobre móveis e utensílios. A família de João Venâncio, líder Tremembé, mora no alto de uma duna, defronte ao mar imenso, e sua tapera pode despencar. Os 90 pés de coqueiros que a separavam do oceano já se foram, tragados pelas ondas e pelo vento afoito. Mais de trezentos metros de arruamentos foram engolidos. É aí, nesse cenário, que pode acontecer uma batalha desigual entre brancos e índios. Não mais de arco, flecha e tacape, mas de balas e principalmente de poder político.

Chega ao povoado em busca dos Tremembé é uma aventura. Logo na primeira porta, a de dona Tereza do Nascimento, a reportagem enfrenta a ira da mulher, que nega a existência de qualquer índio na região e finda por dirigir palavras ásperas ao cacique Viana, secundada pelas amigas. Todos afirmam: Almofala não possui índios "desde muito antes da construção da nossa igreja, que agora em dezembro (de 9 a 13) vai completar 280 anos. Ela foi feita pelos brancos, com material dado pela rainha de Portugal." No interior do templo, a história revela o inverso: "Os colonos portugueses, ao chegarem ao Brasil, encontraram-no habitado pelos indígenas, os quais resistiram bravamente ao seu domínio. Na região de Acaraú, viviam índios da Tribo Tremembé, que após receberem as terras de Aracati-Mirim (hoje Almofala) foram catequisados pelos religiosos portugueses." E contam mais os historiadores: "Ainda vivem no pequeno povoado os descendentes dos Tremembés. Conservam até o presente parte da tradição, não se esqueceram de todo da língua e movimentam o corpo com danças ancestrais como o Torem."

Já desde aquela época, terra, taba ou outros bens quaisquer pertenciam a todos. É o que vai acontecer com a Reserva de 4.900 hectares. Ela será de toda a tribo. E seguindo a tradição, a Funai deve colocar na área os dois bens históricos, que são o cemitério e a igreja, que começou a ser construída em 1702, ano em que o padre José Borges de Novais veio ao Ceará Grande, como primeiro missionário dos índios Tremembé. A capela original era de taipa e coberta de palha e foi aos poucos sendo substituída por alvenaria, pequena e elegante, com material vindo da Bahia de barco e daí conduzido do porto em carros de boi. Hoje, é o mais belo templo do século XVIII. Os índios, revelam mais os depoimentos, eram "profundamente religiosos, ajudavam sempre, com manifesta boa vontade, nos preparativos da festa anual de Nossa Senhora da Conceição, padroeira da lendária capelinha".

"Eles podiam era se unir a nós para evitar que o mar engula tudo"

Guerra Fria

Uma dura invasora, em 1897, o leste da capela, e de enormes proporções, começou a ser descontada pelos ventos marinhos, arremessando uma areia fina pelo leto, pelas frinchas das portas, por toda a parte. A 10 de outubro, em meio ao desespero dos nativos, dos ocupantes das treze casinhas da vila, e de todos os que amavam os seus santos, a igreja foi soterrada e as imagens levadas para lugar seguro. Durante 45 anos os aldeados tentaram descobrir a sua igrejinha, com gente "tirando areia até de cuia", recordam os descendentes. Finalmente, a 1943, o templo foi redescoberto. É o maior orgulho de Almofala, hoje um aglomerado urbano de cerca de 250 casas e mais de 1.500 na área suburbana, que inclui localidades como os Torrões, Varjota, Sítio Alegre, Barro Vermelho, Brejo, Camboa da Lama, Lamelrão, Lagoa do Moreira e outros.

Ao negar a descendência indígena dos líderes Tremembé, moradores, como é o caso de uma prima distante de Vicente Viana, Maria Rodrigues de Matos, afirmam que "ele veio do lugar Lagoa dos Negros. A avó dele, conta que nasceu em Portugal. A mãe dele era negra. A mulher não tem parte com índio e nasceu em Jequitinhas, por baixo do Itarema. Antes dessa briga ele era amigo de todo mundo e todo mundo gostava dele mas agora o povo não quer mais amizade com ele, quer ver ele pelas costas. Eu não tenho nada contra, mas só quero o que é meu, comprado pelo marido quando era vivo." Acha que "essas terras podem ter sido mesmo dos índios mas se eles venderam era porque não precisavam mais delas". Já a filha de João Venâncio, a Raimundinha, 20 anos, mãe de Alexandre, de sua união com um branco, fala que "se o índio tiver vendido um coqueiro eles, os brancos, cercam dez. Foi assim que se apossaram de tudo." E como enfatiza a prima, "O Vicente tem medo porque sabe que nenhum dono de terra vai entregar o que é seu por qualquer punho. Nem indenizando o governo vai conseguir tomar os cercados do povo. Com dinheiro a gente não faz coqueiro botar de uma hora para outra."

No povoado a voz corrente é de que "se precisavam de um pedaço de chão para morar, por que não pediram e a gente se juntava e dava um tanto para eles fazerem as casinhas deles? Eles não fizeram uma localidade para eles, co-

O cacique Vicente Viana está sob ameaça de morte; ele tem vitória certa, segundo Funai

O cacique da Nação Tremembé está marcado para morrer e se esconde

Vicente Viana, 62 anos, oito filhos, está marcado para morrer. Ele é o cacique da Nação Tremembé, em Almofala. Há mais de um mês foi obrigado a partir, deixando mulher, filhos e netos. Esta semana, ele voltou ao povoado, mas em companhia de um delegado da Polícia Federal e dois agentes de segurança, além do diretor regional da Funai, Marcos Clemente. Ele temia que a sua volta fosse marcada pela tragédia. No povoado, corre a notícia de que o morador Chico Beija tem seis balas no revólver, quatro para o cacique e duas para quem tentar defendê-lo. Até os filhos, amedrontados, já pedem ao pai para que abandone a luta, antes que a ameaça se concretize.

A casa da família, nas dunas de Almofala, foi derrubada. Os inimigos, que são muitos, dizem que o próprio Viana "tocou fogo nos pensachos para levantar outra de tijolos, no outro dia, cheio da grana". Acusam-no de ser "empresário, dono de dois barcos de pesca". A filha Rita, de 20 anos, com um filho de um ano nos braços, confirma que o pai tem dois barcos mas o ganho da pesca mal dá para o sustento de oito filhos e netos. Sem lugar para morar, desde que a velha de taipa caiu, eles se abrigam temporariamente numa casa cedida por uma amiga, a cem metros da construção que está sendo levantada pelos irmãos rapazes, na hora de folga da pescaria.

Vicente ficou mais de quarenta dias sem ver a mulher Raimunda, natural de Jequitinhas (ela não tem sangue indígena). Em Fortaleza, escondeu-se na companhia de parentes. Temia voltar. E apesar de declarar não ter medo dos que prometem matá-lo, está sendo aconselhado a "dar um tempo" na luta. Na vila, não são poucos os que falam, exaltados, que "tem muita gente disposta a fazer justiça. Ninguém vai entregar a terra para índio. Foi tudo comprado com muito sacrifício". O cacique cita, entre os seus ameaçadores, Messias Alves, Vicente Alves, Adonias Alves, Pitanga, Teodósio Aguiar, Sebastião e os Sales. Alguns são donos de terras que podem ser demarcadas pela Funai e outros não.

Mas não apenas Vicente Viana pode morrer. Outros temem a vingança branca. João Venâncio, líder Tremembé, é outro. Ficou dias em Fortaleza e só regressou com a garantia policial. A mulher Lúcia vive sobressaltada, em casa com os filhos menores. Ela diz que os moradores fazem mais medo do que o mar, que ronda sua tapera. Os Tremembé estão cercados. Enfrentam o ódio da população desde quando a disputa pela posse das terras se tornou mais próxima da realidade. Foi a partir de setembro, quando da presença de técnicos da Funai na área, que os temores se acentuaram. Eles são apontados a dedo no povoado. Alguns, para conviver com os brancos em paz, preferem renegar a sua condição de índio e anunciam publicamente sua aversão a Vicente Viana e João Venâncio. A senha para morar sossegado em Almofala é declarar distância aos líderes Tremembé.

Fortaleza, *O Povo*, 29/11/92

FIGURA 06. FAC-SÍMILE DE JORNAIS

Funai reconhece Tapeba como nação indígena

Demarcação de terras da tribo localizada no município de Caucaia pode ocorrer este ano

FOTOS: EDMUNDO DE SOUSA

O reconhecimento da nação Tapeba como povo indígena foi comemorado com a dança do torém

Para o cacique Alberto, foi mais uma vitória

Criança tapeba convive atualmente com miséria

MÁRCIA GURGEL
DA EDITORIA DE CIDADES

Com portaria assinada pelo Presidente da Funai, Cláudio dos Santos Romero, datada do dia 6 deste mês e publicada no último dia 13, no Diário Oficial da União, a Fundação Nacional do Índio reconhece a indigenidade da nação Tapeba e aprova área de 4.658 hectares, com perímetro de 77,5 quilômetros, para compor a primeira reserva indígena do Ceará. Ontem, ao tomar conhecimento da notícia através do O POVO, o cacique Alberto e sua gente dançaram o torém, em reconhecimento ao que já é apontado como o passo mais concreto na luta pela posse dos terras, o que pode acontecer ainda este ano, segundo o Delegado Regional da Funai, em João Pessoa, Marcos Clemente. Em Brasília, a expectativa é de que o Ministério da Justiça confirme a portaria demarcatória dentro de 15 dias.

A comunidade de Tapeba, em Caucaia, é composta hoje de quase 1.200 remanescentes das etnias Potiguara, Cariri e Tremembé. Estão dispersos entre as comunidades do Trilho, Lagoa dos Tapebas, Capoeira I, Capoeira 2, Barra Nova, Ponte I, Ponte 2, Pitia, Vila Nova, Vila São José e Lado do Daniel, num total de 17 comunidades. De comum, entre eles, a miséria extrema. Mesmo assim, vestidos com seus trajes típicos — não mais que um saiote e um arranjo na cabeça feitos em palha, o dia ontem foi de comemoração.

Francisco Alves Teixeira, 45 anos, o índio Alberto, é o cacique da nação Tapeba, de Caucaia. Ao receber a notícia da portaria, ele se apressou em reunir alguns de sua gente para a dança do torém, no novo galpão construído com Cr$ 8 milhões da Visão Mundial — entidade filantrópica alemã — para a reunião da comunidade. Ao som de um tambor, eles repetiram versos que falam da importância da terra para o índio. Com eles, como convidados, dois almarás, que habitam o Peru, mas a promessa é de que a festa da posse definitiva, quando acontecer, terá a presença de 600 índios brasileiros.

□ Na sala cariúde Perna de Pau, o índio Alberto lembrou outras vitórias de seu povo, como o posto de saúde, as "tartarugas" na pista (pelo indígenas morreram atropelados na rodovia), a energia, a água da Cagece e, mais importante, o fato de que "a Polícia não agride mais a gente como antes, chamando nós de bêbado vagabundo". Entre os agradecimentos, o maior vai para o sociólogo José Cordeiro, autor de *Índios do Siará-Massacre e Re-[illegible]*. A Pas[illegible] oral indigenista da Arquidiocese também está com eles desde o começo.

EXCLUSIVO

"Os companheiros da lagoa dos Tapeba ganharam um criatório de suínos, mas nós precisa é da terra que não adianta ter porco sem a terra para botar o animal dentro. Tendo o chão, a gente consegue o resto." Ele garante que nenhum dos atuais ocupantes, inclusive empresários, possui documentos. São todos foreiros. Um deles é o dono do empreendimento Lago Verde, na BR-222 (quase todo fechado há seis meses), Evaldo Cruz. O filho Francisco José afirma que as terras foram adquiridas de uma cerâmica. A preocupação do cacique é apenas com os sem-teto, como eles também miseráveis. "A gente pode até perder um pedaço para eles, mas o Governo pode também comprar outra terra para os brancos pobres. Há de se dar um jeito".

Decisão deve ir amanhã para Brasília

A Portaria de número 13, assinada pelo Presidente Cláudio Romero, altera procedimento administrativo [illegible] Funai, na [illegible] Tapeba, com 74 [illegible] área. Com base [illegible] Constituição [illegible] Antropológica [illegible] Delegado Regional da Fundação em João Pessoa [illegible] Jurisdicionado no Ceará, Marcos Clemente, lembra que o documento é a prova de [illegible] órgão tutor confirma a terra indígena".

Em Brasília, a Assessoria de Imprensa da Fundação Nacional do Índio, Rosely Garcia, informa que a previsão é de 15 dias, para que a portaria chegue ao Ministro da Justiça, visando à aprovação da área e posterior [illegible] por Decreto pelo Presidente da República. A seguir, os 4.658 hectares (são 46,623 km²) es[illegible] Tapeba (13 km²) e [illegible] da terra Palmirim) serão [illegible] nados, no que for de particular, e toda a área declarada como reserva indígena. De fora, vão ficar apenas a faixa de domínio correspondente ao antigo e ao novo traçado da BR-222, rodovia do Carroz e ferrovia. Vai, desde a duna (mas exclusa) e margens lagoas, como a Tapeba, e rios, a exemplo do Ceará. Apenas seis imóveis têm registro imobiliário no Cartório de Caucaia e mais 42 escrituras foram solicitadas.

É de praxe o Ministro da Justiça confirmar o relatório da Funai — afirma Clemente. Mesmo que as pressões políticas sejam fortes, [illegible] prevalecer o relatório técnico — acrescenta. A área reconhecida como indígena, em formato de um ferro de engomar, tem 77,5 quilômetros de perímetro. Mônaco tem 1,95 quilômetros quadrados; a República de San Marino, 60,5; e Andorra, bem maior, 467. Nela estão fazendas de cajus e um imóvel da Cobab.

9A/FORTALEZA—CE SEGUNDA—FEIRA, 19/ABRIL/1993 O POVO/CIDADES

Remanescentes dos tapebas querem terras

A data hoje serve para cobrar da Fundação Nacional do Índio a demarcação de seu território

FOTOS: CLÁUDIO LIMA

Mesmo enfrentando problemas, os meninos tapebas carregam nos olhos a esperança de dias melhores

Nem a perda da língua de origem e de seus costumes diminuiu a consciência étnica dos índios

ELIZABETH BEZERRA
EDITORIA DE CIDADES

A terra continua sendo a maior luta dos índios que ainda restam no Brasil. A espera pelas demarcações, a data hoje serve para cobrar a Fundação Nacional do Índio o cumprimento do prazo desta oficialização. No Ceará, devem ser beneficiadas as comunidades dos Tapebas, em Caucaia e a reserva Tremembé, na praia de Almofala. Os remanescentes dos tapebas perderam, basicamente, sua língua, seus hábitos e costumes, mantendo no entanto, a consciência de sua identidade étnica, da qual afirmam sentir orgulho: "A gente se orgulha de ser índio. Nossa raiz não pode se acabar, apesar da aculturação existente", diz o cacique, Francisco Bento de Souza.

O dia hoje é dedicado a todos os índios. A data é lembrada nas escolas, nas câmaras e assembléias com vereadores e deputados fazendo pronunciamentos e os órgãos de cultura anunciam programações alusivas à data. O índio, no entanto, sonha em ter de volta as suas terras, para nelas trabalhar e tirar sua subsistência de maneira menos dolorosa, sem as seqüelas como as sofridas pelos tapebas. Um grupo deles esta há cinco anos em litígio com a Indústria TIA. A reserva Tapeba, de 4.675 hectares foi identificada desde 1988. Eles estão dispersos em 17 comunidades. Já a Nação Tremembé, de Almofala, é a única do Nordeste a ter registro de posse das terras em cartório. Mais também sofre discriminações.

"A gente vive massacrado. Nós já estamos cansado de sofrer" — diz o índio Francisco Bento de Souza, 57 anos, casado e pai de 12 filhos, sem que nenhum deles tenha freqüentado escola. Ele discorda da afirmativa de que índio é preguiçoso. "Eles querem mandar na gente, pagando um salário de miséria. Ninguém aceita, por isso dizem essas coisas". Maria de Lurdes Gonçalves, neta de índio, diz que não tem hora para trabalhar. Ela desce a barra do rio pela madrugada, de acordo com a maré, para pescar com rede arrastão, tirando o sustento da casa.

Morando numa das várias casinhas de taipa à beira do rio Ceará, entre os indígenas, o servente Raimundo Rodrigues Vieira, 38 anos, diz que "nesse rio, a gente tendo farinha, ninguém morre de fome". Maria de Lurdes Gonçalves, da Comunidade dos Tapebas, reclama da contaminação do rio Ceará, com a cólera, que afastou os compradores de camarão e siri, embora se alimentem destes crustáceos. Alguns casos de cólera já aconteceram entre os Tapebas. Dois dos filhos de Chico Bento tiveram a doença. Ele garante que só bebe água tratada com as duas gostas de água sanitária.

A menina Rosalba, nove anos, neta da índia Raimunda Rodrigues Teixeira diz gostar da Xuxa, mas prefere a dança da sua avó. Filha de pai branco traz no cabelo e na cor o traço indígena. Raimunda conta que tem semana que a panela não vai ao fogo e que luta tudo para lutar pelas terras. De quinta-feira a sábado próximos, os Tapebas estarão na praça José de Alencar vendendo artesanatos e remédios medicinais feitos pela comunidade.

Índios ainda têm tradição na dança

"O Jurema, fulorô, ô Jurema, fulorica. Desenrola essa corrente, deixa a gente trabalhar", nesta estrofe da música cantada durante as festas, onde os remanescentes dos índios cearenses dançam o torém, o apelo para as forças superiores, as divindades que se resumem em Deus, ajudá-los a receber a terra. "O índio sem terra é como o peixe fora d'água. Morre no seco" — diz Raimunda Rodrigues Teixeira ex-mulher do cacique Francisco Alves Teixeira, mais conhecido como Índio Alberto. Geralmente, todas as terças-feiras, a comunidade se reúne para ensaiar a dança.

O torém é uma dança em ritmo de xote, ao som do maracá e as melodias entoadas num português mesclado de palavras tupi, evocando a natureza, plantas e animais, com os quais o índio aprendeu a conviver e a viver. Chico Bento perde o semblante fechado, sua fisionomia muda, quando começa a cantar e a mostrar alguns passos da dança. Diz que veste suas roupas e colares, e todos à rigor mantém ainda viva esta tradição. Também pintam o corpo com tintas caseiras feitas até de urucum e seringa. Ele disse que de cada animal invocado e imitado na dança tem uma lição para a vida.

Acima: Fortaleza, *O Povo*, 22/07/93**; abaixo**: Fortaleza, O *Povo*, 19/04/93.

FIGURA 07. FAC-SÍMILE DE JORNAIS

Um dia de glória na vida de mãe-preta

Fotos Paulo Rocha

Conceição dos Caetanos esteve em festa, ontem, quando ali foi comemorado o "Dia das Mães", data em que os seus habitantes rendem homenagem à mãe-preta. Único reduto da raça negra no Ceará, localizado no Município de Tururu, a 130 quilômetros de Fortaleza, Conceição foi fundada por Caetano José da Costa, que faleceu em 1922 aos 105 anos de idade, deixando dois filhos: José e Francisco Caetano, este morto no ano passado, aos 90 anos. Os descendentes do patriarca, Caetano José, formam hoje um núcleo populacional que, pela sua densidade, foi elevado a distrito no mês passado.

Este ano, a mãe escolhida para receber as homenagens da população local foi a líder comunitária Maria Caetano de Oliveira, 51 anos, 16 filho e 24 netos. Casada com Petro Manoel Caetano, Bibil, como é carinhosamento tratada, é uma mulher inteligente e lutadora, cuja liderança é por todos ali reconhecida e respeitada. "Hoje, para mim, é um dia de glória", disse ao saber que estávamos em Conceição para registrar o evento. "Ela merece", disseram os seus parentes e admiradores. Aliás todo mundo ali é parente um do outro. É tudo Caetano, se bem que tenha havido uma forte dose de miscigenação. "Daí a claridade de alguns".

Bibil (ao centro), 51 anos, tem 16 filhos e 24 netos e a liderança reconhecida

LEMBRANDO ZUMBI

Se os Caetanos comemoras-sem o 13 de Maio, data da libertação dos escravos, seriam dois dias de festa "encarrilhado" em Conceição, já que a grande maioria dos seus habitantes descende do velho Caetano José, filho de negro cativo. Mas acontece que eles desconhecem o dia 13 e comemoram o Dia de Zumbi — 20 de novembro. Portanto, hoje, em Conceição, é um dia comum, de trabalho na roça, principal ocupação dos seus habitantes. Bibil não chega a repudiar o 13 de Maio, como faz o frade Adelmo Santos, da "Pastoral do Negro", mas prefere Zumbi, o grande defensor da negritude, como ele afirma: "O gigante dos Palmares".

Conceição dos Caetanos é um desses lugarejos perdidos no interior do Ceará, onde o progresso parece caminhar em sentido contrário. É exato que dispõe de energia elétrica e o televisor público voltou a funcionar, depois de cinco anos fora de foco. Em matéria de lazer, é só o que existe à disposição do povo. E tome novela e futebol. A noite, a negrada não arrenda pé da pracinha, de olho no vídeo. Na parte de saúde, agora conta com um dentista, uma vez por semana. E a escola funciona, com suas professoras mal pagas. Ganhando um salário de fome. .

SAFRA PEQUENA

Apesar de o inverno ter sido bom, a safra em Conceição será pequena, lamentam os seus habitantes. O velho José Caetano diz que plantaram bastante "mas não sei o que houve, vamos ter pouco feijão". Enquanto os mais idosos falavam de coisas mais sérias, a moçada chegava à casa da homenageada Bibil, sentindo o cheiro da tapioca e do aluá de milho. Uma crioulada saudável, naturalmente disposta a perpetuar a espécie. A manter a cor e a vitalidade dos seus maiores, tão bem expressas na garra de Bibil, líder do bloco há 17 anos. Lutando, amando e querendo bem.

DN 13/05/91

Os descendentes antigos do fundador da comunidade ainda contribuem...

para manter a cor e a vitalidade de uma crioulada saudável

Fortaleza, *Diário do Nordeste*, 13/05/91

FIGURA 08. FAC-SÍMILE DE JORNAIS

RACISMO

FORTALEZA DOMINGO, 21/NOV/93

CONSCIÊNCIA NEGRA

Conceição de Caetanos não conta com água ou posto de saúde, mas sustenta-se ***cultivando a terra*** *e enfrentando o problema da adversidade climática*

Grupo de 62 famílias vive sob a marca do isolamento

Conceição de Caetanos é uma comunidade quilombo centenária mas que reúne apenas 62 famílias. Um frondoso Benjamin marca o centro do vilarejo, atrás deste há a única escola; ao lado, estão as duas únicas mercearias. Distante 12 quilômetros da sede do município, os vizinhos urbanos falam do local como algo distante, um quilombo onde moram negros e mestiços. Mas em Conceição, povoado habitado, é descendente de escravos e toda a área foi comprada pelo patriarca Caetano José da Costa.

Os atuais moradores, descobrem a origem de nome Conceição.

"A terra foi adquirida por meu avô, que morava no Pinto, distrito de Trairi. Lá houve um desentendimento com os patrões e ele adquiriu essas terras. Foi o tempo em que casou com Maria Madalena da Paz, bisavó de toda essa geração", conta José Raimundo Caetano, 38 anos, o mais antigo descendente em vida.

Nos dias atuais, a comunidade dispõe de eletrificação e escola mas não está servida por água e posto de saúde. A água é encontrada no Rio Mulungu, a 2 quilômetros de Conceição, ou em poços de relativa distância. Diariamente, são as crianças que abastecem as casas, percorrendo a distância em animais carregados de pequenas pipas.

O rio represado e que corta as terras dos Caetanos, também é o único local para banho e lavagem de roupa. O pequeno córrego em que foi transformado o Mundaú, está dividido em dois locais distintos. O rio das mulheres e o rio dos homens, locais em que nenhum homem ou mulher costuma frequentar fora de suas domésticas.

Com a seca, a comunidade de Conceição de Caetanos não colheu o que plantou para sua subsistência

Com a seca, a comunidade de Caetanos não colheu o que plantou. "Conseguimos salvar algumas coisas para semente", diz Antônio Caetano, 51 anos. Nem mesmo a safra de caju chegou para a comunidade e algumas lavadeiras afirmam que a situação deixa famílias em desespero. Para compensar a escassez, os moradores criam animais, principalmente porcos. Eles são criados soltos e tomam conta do centro da comunidade.

A DURA tarefa de transportar de cabe às crianças

AS TRADIÇÕES se mantêm vivas graças aos idosos

MISSA SINCRÉTICA SEGUE RITOS LONGOS E TEATRAIS

A missa afro-católica leiga mão da música e da dança para expressar sua religiosidade. Desde a abertura da solenidade ao encerramento são reverenciados os santos, a terra e a natureza. No Canto do Ofertório, por exemplo, a melodia exalta a produção da comida, presente em qualquer cerimônia afro.

Na cultura afro, a comida é corrente com a história do deus africano, está integrada à tradição patronal. Em muitos casos, sem o alimento não há o poder. Entender da comida, decodificar cada ingrediente, oferecer, provar e nutrir, são alguns dos caminhos que a religiosidade africana apresenta para a ação permanente de fortalecer e manter vivos deuses e homens.

Durante a missa afro-católica em Caetanos, essa preocupação é refletida no preparo cuidadoso dos pratos e na dança, que segue o ritmo da seguinte melodia: "Aqui nós trazemos, de todos os lugares/ os frutos da terra/ os dons pra oferar/ o pão conquistado/ por nós cada dia "final de unidades/ na Eucaristia.

Para a aclamação ao Evangelho, o cântico abre e fecha o sermão do padre: "Vai falar/ vai falar/ no Evangelho Jesus vai falar/ Oxalá nossa luz/ seja sempre o Cristo Jesus". São Benedito, o santo negro, também é reverenciado da seguinte forma: "São Benedito que é tão simples/ Como nós/, Sabe quem somos/ vai ouvir a nossa voz/ Quem é esse negro que nós homenageamos/ é o filho de um negro e uma preta de valor/ dona Diana, mulher sasia e braço forte/ ensinou para seus negrinhos a ser um trabalhador/. O Auto Penitencial reúne uma encenação teatral elaborada durante a celebração e conta com a presença de brancos.

A LUTA pela cidadania ainda continua entre os negros

MORTE DE ZUMBI MARCA COMBATE AO PRECONCEITO

O Dia Nacional da Consciência Negra foi comemorado ontem, 20 de novembro, data da morte de Zumbi, em oposição à data oficial – 13 de Maio – quando a princesa Isabel decretou o fim do regime escravista há 104 anos. A data nem sempre foi essa. A primeira manifestação ocorreu dia 7 de julho de 1978, em protesto a recentes acontecimentos raciais ocorridos em São Paulo, contra jovens negros.

A organização dos negros, entretanto, remonta ao início do século, quando alguns setores das comunidades negras, principalmente em São Paulo e Rio de Janeiro, já se organizavam para lutar pelo fim do preconceito e da discriminação racial. Eles fundaram associações, irmandades, grêmios recreativos e associaram abertamente os centros de candomblé e umbanda como locais propícios à afirmação da vida e da cultura afro-brasileiras.

Para disputar espaço no mercado de trabalho, os negros também criaram suas próprias organizações sindicais, a primeira delas em Campinas, em 1914. Em São Paulo, um grupo de jornalistas fundou, em 1929, o Clarim da Alvorada, primeiro jornal negro, que teve papel importante na aglutinação e organização política dos negros paulistas.

A Frente Negra Brasileira, uma das mais importantes agremiações políticas negras, surgiu dois anos depois, em 1931, chegando a reunir cerca de 600 mil filiados. A Frente pleiteava seu registro como partido político, marcando um divisor de águas na luta dos negros. Assustado com a força emergente, Getúlio Vargas colocou a FNB na ilegalidade, junto com o Partido Comunista. A repressão varguista também bate forte nas lideranças operárias negras e fechou suas organizações sindicais.

Essa onda repressiva provocou um recuo do movimento. Até a década de 70, as manifestações negras sobreviveram nos centros religiosos, associações culturais e escolas de samba. Em 1944, o ativista negro e militante comunista Solano Trindade criou o Teatro Popular Brasileiro, que disseminou pelo país o interesse na formação de grupos teatrais negros. O período da ditadura militar, essa iniciativa também foi sufocada. Na década de 80, é a Igreja Católica quem resolve levantar a questão e lança o tema "Ouvi o clamor desse Povo", destinado a combater preconceitos e discriminações contra índios e negros.

NEGROS CONTINUAM EM ESTADO DE SEGREGAÇÃO

As condições sócio-econômicas dos negros reflete, em sua maioria, a escassez de oportunidades em um país que se autoproclama portador de uma democracia racial. Segundo estatísticas do IBGE, dentre os brasileiros que trabalhavam com Carteira assinada em 1990, 58% eram brancos, 34% pardos e apenas 7% eram negros.

Os dados desfavoráveis não páram: de cada 100 negros empregados no período do Censo, 51 diziam viver com cerca de um Salário Mínimo. Além disso, enquanto 79% dos patrões brasileiros estavam entre os brancos e 16% entre os pardos, somente 1% dos negros se declaravam nessa condição. Os números sobre escolarização são igualmente insignificantes: dos 18,8% de analfabetos do país, um quarto era de brancos e metade constituída de negros.

Segundo pesquisas levantadas este ano pela Universidade de Brasília, há uma presença quase insignificante dos brasileiros negros nos principais postos de direção das instituições do País. Não há um só negro entre os Ministros da República, juízes do Supremo Tribunal Federal, senadores ou no Alto Comando do Exército.

Há apenas três negros entre os atuais governadores de Estado e 11 entre os deputados federais, em um total de 503 parlamentares. Existem apenas 200 negros entre os 7 mil padres existentes no Brasil e somente cinco, entre os 357 bispos católicos. Em favor dos negros, há a multiplicação do número de casas religiosas afro-brasileiras registradas no Diário Oficial. De 40 casas em 1990, elas pularam para 83 no ano passado. Da mesma forma, em 1988 existiam 343 organizações de movimentos negros; hoje existem 500 destas casas.

NO BRASIL HÁ SOMENTE

- 3 governadores de Estado negros
- 11 deputados federais negros em um total de 503 parlamentares
- 200 padres católicos negros em um grupo de 7 mil

FONTE: UnB

Fortaleza, *Tribuna do Ceará*, 21/11/93

BIBLIOGRAFIA

1. BIBLIOGRAFIA SOBRE O CEARÁ

ALVES, Guarino

1984 Elementos Para o Estudo da Escravidão Negra no Ceará. Revista do Instituto do Ceará. Tomo Especial.

Arquivo Público do Estado do Ceará

1988 Catálogo de Fontes Primárias Sobre a Escravidão Negra. Fortaleza, Secretaria de Cultura, Turismo e Desporto/Arquivo Público do Estado do Ceará.

ARARIPE, Tristão de Alencar.

1958 História da Província do Ceará: Desde os Tempos Primitivos até 1850. Recife, Tipografia do Jornal de Recife [1867].

BARRETO FILHO, Henyo Trindade

1993 Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau de Caucaia, Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica. Brasília, UnB. (mimeo).

1989 Os Índios Tapeba. In: CORDEIRO, José. Os Índios no Siará. Massacre e Resitência. Fortaleza, HOJE-Assessoria em Educação.

BARROS, Rosa Maria

1995 Negros do Trilho e as Perspectivas Educacionais. Dissertação de Mestrado. Fortaleza, UFC.

BARROSO, Gustavo

1962 A Igreja Perdida na Areia. In: BARROSO, Gustavo. À Margem da História do Ceará. Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará

BEZERRA, Antônio

1924 O Ceará e os Cearenses. Fortaleza, Tipografia Minerva.

1916 Os Caboclos de Montemór. Revista do Instituto do Ceará, Tomo XXX.

BRAGA, Renato

1967 Dicionário Geográfico e Histórico do Ceará. Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará.

BRÍGIDO, João

1919 Ceará - Homens e Fatos. Rio de Janeiro, Tipografia Bernard Frères [1899].

CAMPOS, Eduardo.

1984 Revelações das Condições de Vida dos Cativos do Ceará. Fortaleza, Secretaria de Cultura e Desporto, 2a. Edição.

1980 As Irmandades Religiosas do Ceará Provincial: apontamentos para sua história. Fortaleza, Secretaria de Cultura e Desporto.

CHANDLER, Billy Jaines

1980 Os Feitosas e o Sertão dos Inhamuns: a história de uma família e uma comunidade no Nordeste do Brasil. Fortaleza, Edições UFC/Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

1973 The Role of Negroes in Ethnic Formation of Ceará: the Need of a Reappraisal. Fortaleza, Revista de Ciências Sociais. Vol. IV.

1966 Os Escravagistas de Milagres: um pós escrito à história da escravidão no Ceará. Revista do Instituto do Ceará. Tomo LXXX.

CHAVES, Luís de Gonzaga Mendes

1973 Trabalho e Subsistência. Almofala: aspectos da tecnologia e das relações de produção. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, UFRJ.

CORDEIRO, José

1989 Os Índios no Siará. Massacre e Resitência. Fortaleza, HOJE-Assessoria em Educação.

DAMASCENO, Pantaleão

1966 Cartas sobre as pesquisas de Billy Chandler reclamam a passividade do Instituto do Ceará. Revista do Instituto do Ceará. Tomo LXXX.

Fórum da Sociedade Civil Cearense Sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento

1993 Diagnóstico Sócio-ambiental do Estado do Ceará: o olhar da sociedade civil. Fortaleza, Banco do Nordeste Brasileiro.

FROTA, Dom José Tupinambá da Frota

1974 História de Sobral. Fortaleza, Editora Henriqueta Galeno, 2a. Edição. [1952]

GIRÃO, Raimundo

1971 Pequena História do Ceará. Fortaleza, Edições UFC. [1953]

1969 A Abolição no Ceará. Fortaleza, Secretaria de Cultura do Ceará. [1956] História Econômica do Ceará.

GOMES, Jussara Vieira

1988 Relatório Sobre os Índios Tremembé, do Ceará. Rio de Janeiro, Museu do Índio/FUNAI.

LEITE, Maria Amélia

1993 O Ceará Indígena. In: Fórum da Sociedade Civil Cearense Sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. Diagnóstico Sócio-ambiental do Estado do Ceará: o olhar da sociedade civil. Fortaleza, Banco do Nordeste Brasileiro.

MESSEDER, Marcos Luciano Lopes

1995 Etnicidade e Diálogo político: a emergência dos Tremembé. Dissertação de Mestrado. Salvador, UFB.

Missão Tremembé

1990 Relatório Anual. Fortaleza, Missão Tremembé (mimeo).

1989 Relatório Anual. Fortaleza, Missão Tremembé (mimeo).

MONTENEGRO, João Alfredo *et alli*

1988 Abolição da Escravatura no Ceará: uma abordagem crítica. Fortaleza, NUDOC-UFC

MOREL, Edmar

1988 Vendaval da Liberdade: a luta do povo pela abolição. São Paulo, Global. [1949]

NOGUEIRA, João

1936 A Chegada dos Caboclos. Revista do Instituto do Ceatá. Tomo L.

1934 Os Congos. Revista do Instituto do Ceará. Tomo XLVIII.

NOVO, José Silva

1976 Almofala dos Tremembé. Fortaleza, Gráfica Editorial Cearense.

OLIVEIRA JÚNIOR, Gerson Augusto de

1995 Torém: um demarcador de fronteiras étnicas. A dinâmica da reelaboração cultural no processo de afirmação étnica dos Tremembé de Almofala. Versão preliminar dos resultados da pesquisa. Fortaleza, UFC, Mestrado em sociologia.

1993a Torém: a indianidade reencontrada. Fortaleza, UFC.

1993b Torém: um demarcador de fronteiras étnicas. A dinâmica da reelaboração cultural no processo de afirmação étnica dos Tremembé de Almofala. Fortaleza, UFC, Mestrado em Sociologia. (Mimeo.)

OLIVEIRA SILVA, Pedro Alberto de

1988 Declínio da Escravidão no Ceará. Recife, UFPE.

1987 A Escravidão no Ceará: O Trabalho Escravo e a Abolição. Revista do Instituto do Ceará, Tomo Especial.

1984 A Escravidão no Ceará na Primeira Metade do Século XIX. Revista do Instituto do Ceará, Tomo Especial.

POMPEU, Senador

1863 Ensaio Estatístico do Ceará. Fortaleza, Tipografia Minerva.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz

1963 Alguns Problemas de História. Revista do Instituto do Ceará. Tomo LXXVII

1962 Projeto de Pesquisa Sócio Cultural no Ceará, Revista do Instituto do Ceará. Tomo LXXVI.

1952 Pré-História Cearense. Revista do Instituto do Ceará, Tomo LXVI.

1951 Índios Tremembés. Revista do Instituto do Ceará, Tomo LXV.

1940 Alguns Aspectos da Geografia Humana Cearense. Revista do Instituto do Ceará. Tomo LIV.

1939 Tapuias do Nordeste. Revista do Instituto do Ceará, Tomo LIII.

PORTO ALEGRE, Maria Sylvia

1994a Mãos de Mestre: Itinerários da Arte e da Tradição. São Paulo, Maltese.

1994b Repertório de Documentos do Ceará. In: PORTO ALEGRE, Maria Sylvia; MARIA, Marlene da Silva e DANTAS, Beatriz Góis (Orgs.). Documentos para a História Indígena no Nordeste: Ceará, Rio Grande do Norte e Sergipe. São Paulo, NHII-USP/FAPESP, Fortaleza, Governo do Estado do Ceará.

1993 Aldeias Indígenas e Povoamento no Nordeste, no Final do Século XVIII: aspectos demográficos da 'cultura de contato'. São Paulo, HUCITEC/ANPOCS.

1992a Fontes Inéditas Para a História Indígena no Ceará. Fortaleza, UFC/NEPS.

1992b Relações Interétnicas e História Regional: Uma Revisão do "Desaparecimento" das Populações Indígenas do Nordeste. Fortaleza, UFC, Projeto de Pesquisa (mimeo.)

1992c Imagem e Representação do Índio no Século XIX. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (Org.) - Índios no Brasil. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo

RATTS, Alecsandro J. P.

1996 Na Terra do Aldeamento, na Cidade, em Todo o Litoral: o movimento dos Índios Tremembé. São Paulo, Travessia No.24.

RATTS, Alecsandro J.P. e FERREIRA SOBRINHO, José Hilário.

1995 O Negro no Ceará. In: Secretaria da Cultura do Município. Proposta Curricular. Fortaleza, Prefeitura Municipal de Fortaleza.

RIEDEL, Oswaldo

1988 Perspectiva Antropológica do Escravo no Ceará. Fortaleza, Edições UFC.

RODRIGUES, José Honório

1959 Índice Anotado na Revista do Instituto do Ceará. Fortaleza, Imprensa Universitária do Ceará.

RODRIGUES, Maria de Fátima Ferreira

1994 A Terra Camponesa Como (Re)criação: genealogia do lugar e da paisagem. Dissertação de Mestrado. São Paulo, FFLCH-USP.

SERAINE, Florival

1959 Para a Metodologia da Investigação Folclórica. Fortaleza, Boletim de Antropologia. Vol.3.

1955 Sobre o Torém (dança de procedência indígena). Revista do Instituto do Ceará, Tomo LXIX.

1952 Contribuição ao Estudo da Influência Indígena no Linguajar Cearense. Revista do Instituto do Ceará. Tomo LXVI.

1951 Os Estudos Folclóricos e Etnográficos Cearenses. Revista do Instituto do Ceará. Tomo LXV.

1950 Contribuição ao Estudo da Influência Indígena no Linguajar Cearense. Revista do Instituto do Ceará. Tomo LXIV.

SOUSA, Francisco Roserlândio de

1993 O Povo Negro no Ceará. In: Fórum da Sociedade Civil Cearense Sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento. Diagnóstico Sócio-ambiental do Estado do Ceará: o olhar da sociedade civil. Fortaleza, Banco do Nordeste Brasileiro.

SOUSA, Maria da Conceição

1988 Índice Temático Anotado da Revista do Instituto do Ceará: 1887-1987. Tomos I a C e Especiais. Fortaleza, Imprensa Oficial do Ceará.

SOUZA, Simone (Coord.)

1989 História do Ceará. Fortaleza, UFC/Fundação Demócrito Rocha/Stylus Comunicações.

STUDART, Guilherme (Barão de)

1896 Datas e Fatos para a História do Ceará. Fortaleza, Tipografia Studart.

STUDART FILHO, Carlos

1965 Aborígenes do Ceará. Fortaleza, Editora do Instituto do Ceará.

1961 A Guerra dos Bárbaros. Parte II. Revista do Instituto do Ceará. Tomo LXXV

1959 A Guerra dos Bárbaros. Parte I. Revista do Instituto do Ceará, Tomo LXXIII.

1931 Notas Históricas Sobre os Indígenas Cearenses. Revista do Instituto do Ceará. Tomo XLV.

TEIXEIRA DE SOUSA, Océlio e RATTS, Alecsandro J.P.

1992 Os Índios do Mar, 500 Anos Depois. Fortaleza, Jornal "O Povo', Universidade Aberta. 19/08/92. Republicado in: Secretaria da Cultura do Município. Proposta Curricular. Fortaleza, Prefeitura Municipal de Fortaleza.

THÉBERGE, Pedro

1973 Esboço Histórico sobre a Província do Ceará. Fortaleza, Secretaria de Cultura, Desporto e Promoção Social [1869].

VALLE, Carlos Guilherme O. do

1993 Terra, Tradição e Etnicidade: os Tremembé do Ceará. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.

1992 Tremembé: Grupo Étnico Indígena do Ceará. Laudo Antropológico. Rio de Janeiro, PETI/Museu Nacional.

1989 Os Índios Tremembé. In: CORDEIRO, José. Os Índios no Siará. Massacre e Resitência. Fortaleza, HOJE-Assessoria em Educação.

2. BIBLIOGRAFIA GERAL

Associação Brasileira de Antropologia - ABA
1995 Terra de Quilombos. Rio de Janeiro, Associação Brasileira de Antropologia.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de
1988 Terras de Preto, Terras de Santo e Terras de Índio - Posse Comunal e Conflito. Brasília, Revista Humanidades, No 15, Ano IV, UnB.

ALMEIDA, Maria Geralda
1993 Geografia Cultural e Geógrafos Culturalistas: Uma Leitura Francesa. Florianópolis, Geo-Sul, No. 15.

ANDRADE, Maristela P.
1990 Terra de Índio: Terras de Uso Comum e Resistência Camponesa Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH-USP.

ARRUTI, José Maurício Andion
1994 Etnogeografia Pankararú: antropologia das políticas de identidade num território indígena do Nordeste (mimeo.).

BACHELARD, Gaston.
1988 A Poética do Espaço. São Paulo, Nova Cultural.

BAILLY, Antoine S.
1984 La Géographie des Representations: espaces perçus et espaces vécus. BAILLY, Antoine S. (Coord.) - Les Concepts de la Géographie Humaine. Paris, Masson.
1984 La Géographie des Représentations: Espaces Perçus et Espaces Vécus. Bailly, Antoine - Les Concepts de La Géographie Humaine. Paris, Masson.

BAILLY, Antoine et FERRIER, Jean-Paul
1986 Savoir Lire le Territoire: pladoyer pour une géographie regionale attentive a la vie quotidienne. Paris, L'Espace Géographique, No. 4.

BAIOCCHI, Maria de Nazaré
1987 Negros de Cedro. Um Estudo Antropológico de Um Bairro Rural de Goiás. Ensaios 97, São Paulo, Ática.

BANDEIRA, Maria de Lourdes
1988 Território Negro em Espaço Branco. São Paulo, Brasiliense/CNPq.

BARTH, Frederik
1990 Cosmologies in the Making: an generative approach to cultural variation in inner New Guinea. Cambridge, University Press.
1969 (Ed.) Ethnic Groups and Boundaries: the social organization of culture diference. Bergen-Oslo, Universitates Forlaget/London, George Aleen & Unwin.

BÉKSTA, Kazys Jurgis
1988 A Maloca Tukano-Dessana e seu Simbolismo. Manaus, Secretaria de Estado da Educação e da Cultura.

BORGES PEREIRA, João Baptista
1984 A Cultura Negra: Resistência de Cultura à Cultura de Resistência. Dédalo 23.
1981 Estudos Antropológicos das Populações Negras na Universidade de São Paulo. Revista de Antropologia 24.

BOURDIEU, Pierre
1989 A Identidade e a Representação: elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. In: BOURDIEU, Pierre. O Poder Simbólico. Lisboa, Difel.

CÂNDIDO, Antônio
1964 Parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. São Paulo, Livraria Duas Cidades, 6a. Edição. [1964]

CARDOSO, Ciro Flamarion
1987 Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas. São Paulo, Brasiliense.
1979 Agricultura, Escravidão e Capitalismo. Petrópolis, Vozes.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto
1976 Identidade, Etnia e Estrutura Social. São Paulo, Livraria Pioneira Editora.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela
1994 O Futuro da Questão Indígena. São Paulo, Estudos Avançados 8 (20).
1992 (Org.) Legislação Indigenista no Século XIX. Uma Compilação: 1808-1889. São Paulo, EDUSP/Comissão Pró-Índio de São Paulo.
1987 Antropologia do Brasil: Mito, História e Etnicidade. São Paulo, Brasiliense (2a Edição) [1986].
1985 Negros, Estrangeiros - Os Escravos Libertos e sua Volta à África. São Paulo, Brasiliense.

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra
1995 Terras de negros no Vale do Ribeira: territorialidade e resistência. Dissertação de Mestrado. São Paulo, FFLCH-USP.

CARVALHO, Maria Rosário G.
1984 Identidade dos Povos do Nordeste. Anuário Antropológico 82. Fortaleza, Edições UFC/Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro

CLASTRES, Pierre
1988 A Sociedade Contra o Estado. Pesquisas de Antropologia Política. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 4a. Edição. [1974]

CLAVAL, Paul

1992 Champs et Perspectives de la Géographie Culturelle. Paris, Géographie et Cultures. No.1.

1979 Espaço e Poder. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

1974 L'étude des Frontières et la Géographie Politique. Cahiers de Géographie du Québec. N.43. Vol.18.

COHEN, Abner

1974 The Lesson of Ethnicity. COHEN, Abner (Ed.). Urban Ethnicity. London, Tavistock Publications.

1969 Customs and Politics in Urban Africa. A Study of Housa Migrants in Yoruba Towns. London, Routledge & Kegan Paul.

COSTA, Maria Heloísa Fénelon Costa

1988 O Mundo dos Mehináku e suas Representações Visuais. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.

CRUZ, Magno José

1991 Comunidades Negras Rurais do Maranàò: a Histórica Resistência de um Povo, Rio de Janeiro, Revista Proposta, No. 51.

Centro de Trabalho Indigenista - CTI

1992 Livro de Mapas - Território Waiãpi. São Paulo, CTI.

CUNHA, Lúcia Helena de O.

1987 Entre o Mar e a Terra: Tempo e Espaço em Barra da Lagoa. Dissertação de Mestrado, Ciências Sociais-PUC, São Paulo.

DANTAS, Beatriz G.

1988 Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e Abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro, Graal Editora.

DANTAS, Beatriz; SAMPAIO, José A. e CARVALHO, Maria Rosário G.

1992 Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro: um esboço histórico. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). História dos Índios no Brasil. São Paulo, FAPESP/Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura.

DI MÉO, Guy

1995 Patrimoine et territoire, une parenté conceptuelle. Paris, Espace et Sociétes, 78

1991 La Genése du Territoire Local: Complexité Dialectique et Espace-Temps. Annales de Géographie. No. 559.

1987 Objetivation et représentation des formations socio-spatiales: de l'acteur ou territoire. Annales de Géographie. No. 537.

1985 Les formation socio-spatiales ou la dimension infra-régionale en géographie. Annales de Gégraphie. No. 526.

Fundação Nacional do Índio - FUNAI

1992 Relatório do Grupo Técnico Criado pela Portaria do Presidente, No. 1366 de 04/09/1992 (GT-Tremembé)

FERNANDES, Florestan

1972 Comunidade e Sociedade no Brasil: Leituras Básicas de Introdução ao Estudo Macro-sociológico do Brasil. São Paulo, Companhia Editora Nacional/Editora da Universidade de São Paulo.

FUNES, Eurípedes Antônio

1995 "Nasci nas Matas, Nunca Tive Senhor". História e Memória dos Mocambos do Baixo Amazonas. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH-USP.

1994 Pacoval: memórias de um mocambo na Amazônia. História vivida e história contada. Revista Imaginário-USP, 2.

1990 Pacoval e Conceição dos Caetanos. Terra, o Sentido da Liberdade. Um Estudo de Comunidades Negras de Vida Rural. Projeto de Pesquisa (mimeo).

GALLOIS, Dominique Tilkin

1994 Mairi Revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi. São paulo, NHII-USP/FAPESP

1992 De Arredio a Isolado: perspectivas de autonomia para os povos indígenas récem-contactados. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi (Org.) Índios no Brasil. Brasília, Ministério da Educação e Desporto.

GALLOIS, Dominique T. e CARELLI, Vincent

1992 "Vídeo nas Aldeias": a experiência Waiãpi. São Paulo, Cadernos de Campo. No.2.

GEERTZ, Clifford

1989 Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro, Editora Guanabara.

GOW, Peter

1991 Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonian. Oxford, Clarendon Press.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de

1990 A Dimensão Política da Cultura Negra no Campo: Uma Luta, Muitas Lutas. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH-USP.

HALBWACHS, Maurice

1990 A Memória Coletiva. São Paulo, Vértice. [1950]

HOBSBAWN, Eric

1984 Introdução: a Invenção das Tradições. In: HOBSBAWN, Erica e RANGER, Terence. A Invenção das Tradições. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

JEAN, Bruno

1993 Terre, Territoire, Territorialité: les Agriculteurs et leur attachement au territoire. Cahiers de Géographie du Québec. Vol. 37, No. 101, Septembre.

KRENAK, Aílton
1994 Antes o Mundo Não Existia. In: NOVAES, Adauto (Org.) Tempo e História. São Paulo, Secretaria Municipal da Cultura/Companhia das Letras.

LADOUCEUR, Micheline
1992 Índios e Negros na Geografia Brasileira. Rio Claro. Boletim de Geografia Teorética 22 (43-44).

LEFEBVRE, Henri
1970 Le Manifeste Différentialiste. Gallimard, Paris.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1986 Ordem e Desordem na Tradição Oral. LÉVI-STRAUSS, Claude. Minhas Palavras. São Paulo, Brasiliense.

LIMA, Elizabeth Christina de Andrade
1992 Os Negros de Pedra D'Água: Um Estudo de Identidade Étnica. História, Parentesco e Territorialidade numa Comunidade Rural. Dissertação de Mestrado em Sociologia Rural. Campina Grande, UFPb.

MARCUS, George
1991 Identidades Passadas, Presentes e Emergentes: Requisitos Para Etnografias Sobre a Modernidade no Final do Século XX, a Nível Mundial. Revista de Antropologia, 34.

MARTIN, André
1993 As Fronteiras Internas e a "Questão Regional"do Brasil. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH-USP.

MARTINS, José de Souza
1993 A Chegada do Estranho.São Paulo, HUCITEC.
1989 Caminhada no Chão da Noite: Emancipação Política e Libertação nos Movimentos Sociais do Campo. São Paulo, HUCITEC.
1986 A Expansão da Empresa Capitalista na Amazônia e a Conversão do Índio em Sujeito Político. In: MARTINS, José de Souza. Não Há Terra Para Plantar Neste Verão: o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no ascimento político do campo. Petrópolis, Vozes.

MELIÀ, S. J. Bartolomeu
1990 A Terra Sem Mal dos Guarani. Revista de Antropologia, 33.

MESSEDER, Marcos L. L. e MARTINS, Marco A. M.
1991 Arraiais do Rio de Contas: Uma Comunidade de Cor. Salvador, Cadernos CRH.

MONTEIRO, Ana Maria
1985 Castainho: estudo de um bairro rural de negros. Recife, Fundação Joaquim Nabuco.

MORAES, Antônio Carlos Robert
1991 Ideologias Geográficas. Espaço, cultura e política no Brasil. 2a. Ed. São Paulo, HUCITEC [1989]

MOTA, Lúcio Tadeu
1994 A construção do "Vazio Demográfico" e a Retirada da Presença Indígena da História Social do Paraná. Assis, Pós-História 123.

MUNANGA, Kabengele
1986 Negritude: usos e sentidos. São Paulo, Ática.

NASCIMENTO, Marco Tromboni S.
1991 O Toré: ritual e simbolismo entre os povos indígenas do Nordeste doBrasil. Salvador, FFCH-UFBA. (mimeo)

NIMUENDAJU, Curt
1987 Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendaju. Rio de Janeiro, Fundação do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/ Fundação Nacional Pró-Memória

NOVAES, Sylvia Caiuby
1993 Jogo de Espelhos. São Paulo, EDUSP.
1988 (Org.) Habitações Indígenas. São Paulo, Editora Projeto.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de
1993 Povos Indígenas no Nordeste: Fronteiras Étnicas e Identidades Emergentes. São Paulo, Revista Tempo e Presença.
1988 "O Nosso Governo". Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo, Marco Zero/MCT/CNPq.
1987 O Projeto Tükuna: uma experiência de ação indigenista. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.) Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro, Marco Zero/UFRJ

PEREIRA QUEIROZ, Maria Isaura
1976 O Campesinato Brasileiro. Petrópolis, Vozes, 2a. Edição.

POSEY, Darrel.
1982 Time, Space and the Interface of Divergent Cultures: the Kayapó indians of the Amazon face the future. São Paulo, Revista de Antropologia 25.

PRICE, Richard
1989 First Time: The Historical Vision of an Afro-American People. Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press.

QUEIROZ, Renato
1983 Caipiras Negros do Vale do Ribeira. São Paulo, FFLCH-USP.

RAFFESTIN, Claude
1993a Por Uma Geografia do Poder. São Paulo Ática. [1980]

1993b Autour de la Fonction Sociale de la Frontière. Paris, Espaces et Sociétès 70-71.
1977 Paysage et Territorialité. Cahiers de Géographie du Québec. Vol. 21, Nos. 53-54, septembre-decembre.
1974 Espace, temps et frontière. Cahiers de Géographie du Québec. Vol 18, Nº 43, avril.

RIBEIRO, Darcy.
1980 Kadiwéu: ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza. Petrópolis, Vozes.
1970 Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

ROLNIK, Raquel
1989 Territórios Negros nas Cidades Brasileiras: Etnicidade e Cidade em São Paulo e no Rio de Janeiro. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, No 17.

SADER, Regina de Toledo
1992 Indígenas e Camponeses: uma relação de conflito. Rio Claro. Boletim de Geografia Teorética 22 (43-44).
1986 Espaço e Luta no Bico do Papagaio. Tese de Doutorado. São Paulo, USP.
SAHLINS, Marshall.
1990 Ilhas de História. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeira.
1986 De Caboclo a Índio: Etnicidade e Organização Social e Política entre os Povos Indígenas no Nordeste do Brasil. O Caso Kapinawá. Campinas, UNICAMP. Projeto de Pesquisa (mimeo.)

SANTOS, Milton
1995 Técnica, Espaço e Tempo: globalização e meio técnico-científico informacional. São Paulo, HUCITEC.
1994 Metamorfoses do Espaço Habitado. São Paulo, HUCITEC, 3a. Edição [1988]
1992 Espaço e Método. São Paulo, Nobel, 3a. Edição [1985].

SCHWARCZ, Lilia Moritz
1993 O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e a Questão Racial no Brasil. 1870-1930. São Paulo, Companhia das Letras.
1987 Retrato em Branco e Negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo, Companhia das Letras.

SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo
1979 Terras e Treiitórios Indígenas no Brasil. Encontros com a Civilização Brasileira. No. 12.

SÉNÉCAL, Gilles.
1992 Aspects de l'imaginaire spatial: identité ou des territoires? Paris, Annales de Géographie, No. 563.

SPERBER, Dan
1989 L'étude anthropologique des representations: problémes et perspectives. In: SPERBER, Dan. Les Représentatios Sociales. Paris, PUF.

SOARES, Luís Eduardo
1981 Campesinato:Ideologia e Política. Rio de Janeiro, Zahar Editores.

VANSINA, Jan
1985 Oral Tradition as History. Wiscosin, The University of Wiscosin Press.
1980 A Tradição Oral e sua Metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph. História Geral da África. Vol. 1. São Paulo/Paris, Ática/UNESCO

VIDAL, Lux
1994 As Terras Indígenas no Brasil. In: GRUPIONI, Luis Donizete Benzi. (Org.) Índios no Brasil. Brasília, Ministério da Edeucação e Desporto.
1992 (Org.) Grafismo Indígena: estudos de antropologia estética. São Paulo, Studio Nobel/ EDUSP/FAPESP.

VOGT, Carlos e FRY, Peter
1984 Os Mestres da "Língua Secreta" do Cafundó e o Paradoxo do Segredo Revelado. São Paulo, Dédalo 23.
1983 Ditos e Feitos da *Falange Africana* do Cafundó e da *Calunga* de Patrocínio (ou de Como Fazer Falando). São Paulo, Revista de Antropologia 26.
1982 A "Descoberta"do Cafundó: alianças e conflitos no cenário da cultura negra no Brasil. Rio de Janeiro, Religião e Sociedade 8.

WEBER, Max
1991 Economia e Sociedade. Fundamentos de Sociologia Compreensiva. Vol. 1. Brasília, Editora da UnB [1922]

FILMOGRAFIA

VALLE, Gilberto.
S/D Conceição dos Caetanos. um suposto reduto de escravos. 10'. 16mm.

VIDEOGRAFIA

SOUSA, Ivo e RATTS, Alecsandro J. P.
1994 Torém. 22'30". VHS.